



Judaísmo para el siglo XXI

el rabino y el sociólogo

Nilton Bonder
Bernardo Sorj

BONDER, N., and SORJ, B. *Judaísmo para el siglo XXI*: el rabino y el sociólogo [online]. rev. and enl. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 117 p. ISBN: 978-85-9966-230-4. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.



Biblioteca Virtual de Ciências Humanas

Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo

Nilton Bonder
Bernardo Sorj



centro edelstein de pesquisas sociais
www.centroedelstein.org.br

Traducción del portugués por Pedro Haasz Lakatos

ISBN 978-85-99662-30-4

Centro Edelstein de Investigaciones Sociales
www.centroedelstein.org.br/espanol/index.asp
Rua Visconde de Pirajá, 330/1205
Ipanema - Rio de Janeiro - RJ
CEP: 22410-000. Brasil
Contacto: bvce@centroedelstein.org.br

ÍNDICE

Introducción: Un judaísmo periférico, o entre Nueva York y Jerusalén

Vivir en la periferia del sistema no siempre representó una desventaja. El judaísmo de Europa central a fines del siglo XIX e inicios del XX fue uno de los polos culturales más creativos de los tiempos modernos. El problema del judaísmo en América Latina reside en que es doblemente periférico, además de ser de otra época. Al estar localizado en países capitalistas "emergentes", es decir, alejados de la cola pero, todavía, lejos de la cabeza y con comunidades de baja densidad demográfica y cultural y en un ambiente relativamente poco hostil -lo que disminuye las fuerzas centrífugas-, enfrenta el desafío de individualizarse en un universo globalizado en donde los espacios locales son permanentemente colonizados por el mundo exterior.

Por lo tanto, seria ilusorio imaginar que el judaísmo latinoamericano pueda desvincularse -o no depender ampliamente- de las contribuciones de los grandes centros contemporáneos del judaísmo: el estadounidense y el israelí. Con todo, conscientes de estas limitaciones y de las nuestras, creemos que la situación periférica crea un pequeño espacio de libertad, la distancia necesaria para relativizar lo que en los centros dominantes -Nueva York y Jerusalén- aparece como obvio y natural: el judaísmo "étnico" y el judaísmo estatal-nacional.

El judaísmo siempre tuvo comunidades hegemónicas. Incluso, el gran historiador Simon Dubnow construyó, basado en esa constatación, su teoría de la periodicidad de la historia judía en tomo de la ascensión y decadencia de estos centros diaspóricos. Sin embargo, en ninguna otra época el horizonte de esas comunidades hegemónicas fue tan autorreferencial y parroquial como en el caso del judaísmo americano, o tan activamente colonizador y autista como en el del israelí. En ambas situaciones, el resultado es la falta de diálogo con las comunidades periféricas. La hegemonía estadounidense e israelí es particularmente desafiante, puesto que Estados Unidos e Israel, además de concentrar el 80% del total de la población judía mundial, simbolizan visiones del mundo consideradas como puntos de llegada, es decir, representaciones del final de la historia errante del pueblo judío, tierras prometidas y modelos a los que el judaísmo del resto del mundo debe aspirar e imitar.

Este libro reúne textos de un rabino y de un sociólogo. Además de la amistad y de la convergencia de visiones del mundo, al menos acerca de "este mundo", existen buenas razones para aproximar la visión sociológica y la visión rabínica.

El fundamento de la gran tradición rabínica de interpretación de los textos tradicionales se apoyaba en el pragmatismo y en la sensibilidad frente a las transformaciones históricas y sociales por las cuales ha pasado el pueblo judío. El arte de interpretar -hasta la llegada de los tiempos modernos, cuando el judaísmo ortodoxo se rigidiza y el judaísmo secular expande sus fronteras

hacia el mundo moderno- consistía en colocar las Escrituras y la tradición al servicio de la vida y de la renovación, permitiendo que el pasado dialogase con el presente y se proyectara hacia el futuro. La práctica rabínica era básicamente la de un juez comunitario (y no la de un sacerdote/pastor con la cual hoy en día muchas veces se confunde), dedicada a la aplicación de la ley consuetudinaria, cuya capacidad de adaptación a las nuevas realidades sociales era fundamental. La buena práctica rabínica siempre ha inc1uido una importante dosis de sensibilidad sociológica.

Las relaciones entre sociología y judaísmo son extremadamente complejas, y enumerar sus problemas más relevantes nos colocaría fuera de los límites de este trabajo. Aquí es importante subrayar que la enorme contribución de los judíos a la sociología no se tradujo, por lo general, en un esfuerzo sociológico de interpretación del judaísmo. En el mejor de los casos, como en Weber, el judaísmo aparece como uno de los manantiales que desemboca en y contribuye a la formación de los tiempos modernos. En su mayoría seculares, universalistas y muchas veces simpatizantes del socialismo, Marx, Simmel, Durkheim, Mauss, Boas, Elias, Marcuse, Horkheimer, Lazarsfeld, Merton, Bendix, Mannheim, Etzioni, Gouldner, Lévi-Strauss, Glukmann, Lipset, Shills, Bell y Goffman, por mencionar algunos de los científicos sociales más conocidos, no eligieron la historia judía como objeto específico de sus reflexiones. Cuando aquella es tomada como objeto de análisis, como en Hannah Arendt o en Zygmunt Bauman, el foco es el drama de la integración de los judíos en la sociedad moderna, y no las estructuras sociales y dinámicas sociales y culturales del judaísmo. Hoy como ayer, los intelectuales judíos deseosos de reconocimiento social y de participación en el gran mundo de la ciencia y de los movimientos ideológicos de su época no ven en las estructuras sociales de la propia comunidad (en parte porque distanciados de ellas, por el perfil generalmente conservador y parroquial) una experiencia relevante para su trabajo científico.

El estudio de la estructura social de la vida en la diáspora y de sus mecanismos de reproducción hubiera podido aportar una contribución fundamental a la crítica de la modernidad, cautiva de las categorías del Estado nacional. Pero la importancia de la vida en la diáspora fue prácticamente abandonada por la sociología durante el siglo XX, siendo reconocida solamente en el umbral de este milenio gracias a los procesos de globalización. No obstante, en un momento en que el mundo pasa a aceptar y valorizar la condición de diáspora, el judaísmo, contradictoriamente, corre el riesgo de encerrarse en visiones nacionalistas y/o provincianas de la sociedad y de la historia.

El diálogo del sociólogo con el rabino encubre otro diálogo igualmente necesario y complejo: aquel entre el judaísmo religioso y el judaísmo secular. Como veremos, estos dos judaísmos convivieron durante un siglo de espaldas el uno con el otro. El judaísmo secular, aunque dominante y decisivo durante todo el siglo XX, llegó al final del milenio -en parte gracias a su éxito, en parte

porque los vientos políticos y culturales cambiaron de dirección- con su vitalidad extremadamente debilitada. A su vez, el judaísmo religioso, aunque aparentemente está viviendo un retorno triunfal, pasa por un creciente activismo político y desgarramiento interno cuyas consecuencias son imprevisibles.

Ambos procesos llevaron a nuevos alineamientos en el seno de la comunidad judía. La línea divisoria dejó de ser, entonces, entre religiosos y ateos, sionistas y antisionistas, para colocarse entre aquellos que aceptan convivir con el pluralismo de las distintas corrientes y definiciones del judaísmo y los que buscan imponer una visión única; entre aquellos para quienes el judaísmo es un camino de enriquecimiento de su propia humanidad y aquellos para quienes el judaísmo aleja, aísla y deshumaniza al otro; entre los que creen en la construcción de un mundo solidario y los que piensan que la solidaridad del grupo implica despreocuparse por el resto del mundo.

La historia reciente del pueblo judío hizo que no siempre esas opciones fueran claras y obvias en el mundo real, en particular cuando un cierto ultranacionalismo insiste en oponerse a los valores humanistas en nombre del realismo político. Esta posición supone que los humanistas son ingenuos y que los ultranacionalistas son pragmáticos. Pero eso contradice toda la experiencia histórica del pueblo judío, según la cual, a largo plazo, es ilusorio confiar en la fuerza. La autoconfianza es un bello punto de partida, mas, para constituir un punto de llegada, dicha confianza debe ser compartida con los vecinos puesto que, en caso contrario, lleva a la soberbia, que es la vía directa para el aislamiento y la autodestrucción.

Tanto la defensa del derecho a la existencia del Estado de Israel con una identidad nacional propia, como el derecho a la existencia de un Estado palestino son causas justas. Pero, como en todas las causas humanas, sus líderes no necesariamente presentan propuestas viables y adecuadas. Reconocer la justicia de una causa no significa, pues, el alineamiento automático con su programa político y, menos aun, justifica tergiversar la historia y presentar una visión antisemita del supuesto responsable de la injusticia.

Los conflictos nacionales no presentan soluciones simples, y una actitud humanista y democrática no se conjuga con lecturas maniqueas. Quien actúe de ese modo, estará destruyendo la única base que puede conducir a la paz: el reconocimiento de que dos pueblos con tradiciones diferentes, cada uno con su Estado soberano, deben aprender a convivir y respetarse mutuamente. El humanismo real no es el producto de la retórica de intelectuales iluminados, sino que tiene como base la capacidad de extender el sentimiento de solidaridad para con nuestro grupo más inmediato a toda la humanidad. Cuando se presentan, en nombre de una justicia abstracta, argumentos racistas para deshumanizar al otro, el resultado es el aislamiento de cada uno en sus lealtades de grupo, el fortalecimiento de la desconfianza y la confrontación destructiva.

Capítulo 1 - Sentados a la mesa en el siglo XXI

Nilton Bonder

La familia como metáfora del judaísmo

Para pensar el judaísmo en el siglo XXI no podemos obviar la noción de familia. La complejidad del judaísmo está en ser un poco de todo lo que no es: no es religión, no es filosofía, no es cultura, no es etnia, no es Estado y no es territorio. Es todo ello al mismo tiempo. Mordejai Kaplan intentó expresar esto diciendo que somos una civilización. Mientras tanto, la definición, para los estatutos o para la memoria popular, es que somos una familia.

Los estatutos son claros. Somos una familia porque nacimos de la ruptura de una familia en búsqueda de la creación de otra. Para el psicoanálisis, esta es la definición de la identidad. Rompemos para generar independencia, individualización y personalidad. El Génesis es claro: mínimas menciones a la física, la biología, la evolución y aspectos de nuestra especie que no ocupan más que el l5% del texto. EI 95% restante versa sobre la familia. ¿Cómo salir de casa? ¿Cómo encontrar la mujer adecuada? Si pensamos tener hijos, ¿cómo educarlos? ¿Cómo no sacrificarlos? ¿Cómo tratarlos de la misma manera? ¿Cómo arreglárselas con los celos? ¿Cómo pensar en continuidad? ¿Cómo, por encima de todo, hacerlos iguales a nosotros y, al mismo tiempo, diferentes?

En el corazón de la familia se encuentran su drama, su tragedia, su punto culminante y su comedia, según el gusto del cliente. Familia se refiere a cómo ser igual y cómo ser diferente. Cómo honrar al padre y a la madre y cómo honrarse a sí mismo. El primero es un mandamiento; el segundo, la ley fundamental de la supervivencia. El final feliz tiene lugar cuando los padres alcanzan la madurez que les permite entender que son mejor honrados cuando los hijos se honran a sí mismos; y cuando los hijos comprenden que honrarse a sí mismos incluye honrar al padre y la madre. Pero este es el final feliz, la utopía, el modelo, o el fin (que, dicho sea de paso, es siempre menos importante que el proceso).

La descripción bíblica de ser judío implica estar en familia, hacerse cargo de sus tensiones, promover la continuidad y procrear; un proyecto perfecto: igual a nosotros y diferente. En esta sociedad se envidia a aquel que tiene un hijo médico. Un hijo médico significa la perfección. Es el hijo que nos ama (nuestra comida, nuestra casa, nuestros hábitos...) y, al mismo tiempo, es diferente: no heredará la "tiendita" (a pesar de que muchas veces su sustento depende de aquella), ¡va a ser doctor! El doctor cuidó de sí; es respetado porque cuida de los otros, pero su esencia es poder cuidar de los padres.

No es aventurado decir que la Torá registra la creación del primer judío por el exitoso registro

del ciclo de la familia. ¿Y cuál es este ciclo? EI de traducir a la realidad el sueño de producir un igual-diferente. Sueño este que no sucede en la primera generación sino en la segunda. Ningún padre o madre que tiene éxito consigue un igual-diferente. Cuando han logrado éxito consiguen un diferente. La "obra maestra" solamente la conocen el *zeide* y la *bobe* (abuelo y abuela en idish). Esta es la historia bíblica de la creación del primer judío. Este judío obviamente no es Abraham, sino Jacob. No sólo porque Jacob es quien recibe el nombre de Israel (que no es un nombre sino un título) y en él se cumple la promesa de una prole numerosa (12 hijos/tribus), sino porque ese es el meollo del libro del Génesis. Ha sido creado el primer judío. EI primer nieto que venera al abuelo Abraham, con quien se entiende como nunca se entendieron Abraham e Isaac, o Isaac y Jacob porque eran –afortunadamente diferentes. Pero el *zeide* Abraham es un igual. Mejor aun, Jacob permanece en la familia, no como Abraham que tuvo que dejar su familia para crear una identidad. *EI secreto está en salir de la casa de los padres e ingresar en la casa de los abuelos.* Está en venerar al abuelo trasgresor que rompió con los lazos familiares (y por lo tanto con una casa que no lo pudo o albergar) y experimentar con él la deliciosa sensación de hogar, de no-exilio, que en la casa de los padres no podemos sentir.

Por lo tanto, "quién es judío, bíblicamente hablando? Todo aquel que tiene un nieto judío. En verdad quien le da identidad judía a sus abuelos es el nieto. De ahí la angustia asociada al deseo de que el judaísmo no acabe ya que no está en nuestras manos de individuos el hacernos judíos sino en las manos de nuestros nietos. Es impresionante el sentimiento de fracaso e impotencia que experimentan los abuelos cuyos nietos no son judíos. La tristeza de ese sentimiento muchas veces impulsa a los nietos a ser judíos, no tanto para sí sino para preservar el judaísmo de los abuelos. Es una dinámica de supervivencia que entrelaza generaciones en la realización de un proyecto que el individuo por sí solo no es capaz de hacer. La angustia de muchos abuelos y padres que planean ser abuelos puede expresarse de este modo: "Yo no puedo concretar mi proyecto de ser judío si no cuento contigo, hijo". Y, al no lograrlo, los niveles de frustración pueden ser altísimos.

Pero los estatutos por sí solos, la Torá (el Pentateuco) por sí sola, y el mito por sí solo, no alcanzan para comprobar ese punto. Es necesaria la comprobación final de cualquier mito, es decir, como un cuento. Como aquel chiste de un *goy* (alguien externo a la familia) que pregunta qué es *mishpuje* (familia, en idish). Responde el judío: "¿Usted sabe lo que es *tsures* (desgracia, tragedias)?". EI no judío responde negativamente y el judío remata: "Entonces, usted no puede entender lo que es *mishpuje"*.

Sin entender lo que es "desgracia" no podemos entender lo que es "familia". Pero, ¿qué es "desgracia"? Es aquello que se refiere a lo que es prioritario y vital. A la supervivencia en su sentido más trascendente, que no tiene que ver con el individuo sino con su continuidad. Esta iden-

tidad posee, por lo tanto, características místicas. No se trata de la inmortalidad del alma sino de la inmortalidad de la identidad. La permanencia no de aquello que inexorablemente se va sino de una visión del mundo, de la obra, de cada uno. ¡Nuestra óbra prima es un nieto!

Crisis

No es de sorprender que, en una época de tantos desafíos a la familia, el judaísmo esté también muy amenazado. Por un lado, está la familia en el sentido biológico que enfrenta transformaciones muy importantes. La nueva *mitzvá* universal: "creced poco y, por favor, no os multipliquéis", transformó a la familia en núcleos pequeños. La entrada de la mujer en el mercado de trabajo está redefiniendo las relaciones intrafamiliares. Hay familias con niñeras, otras con guardería infantil, otras con padre que es madre, otras con abuela que es madre. La volatilidad del casamiento amplió el núcleo de la familia original. La "madre de mi hermano" y la "mujer de mi padre" son expresiones comunes en el lenguaje familiar.

Hay cuestiones más profundas, que se refieren a los límites de la familia. Vivimos en una época en la que vemos una tendencia a cambiar una "identidad encontrada" por una "identidad hecha". Por ello, en lugar de ser la expresión de una cultura específica, construimos nuestra identidad a partir de varias culturas. ¿Cuál es nuestra familia? ¿La patria brasileña, nuestro grupo de meditación, la izquierda o el ser judío? No se trata de elegir; todo ello conforma a la familia. Pero esa familia no tiene una metanarrativa. La metanarrativa es una historia de proporciones míticas, suficientemente amplia y dotada de sentido como para reunir la filosofía, la política y el arte y vincularlos entre sí por medio de un sentido único de dirección.

Puedo advertir una característica de nuestros tiempos por el hecho de tener más afinidad con algunos curas y pastores que con ciertos rabinos. Pero que no se interprete como una ironía. Esa proximidad nada tiene que ver con el hecho de que yo formo parte de una corriente liberal del judaísmo. También es sincera y verdadera la afinidad entre rabinos ortodoxos y algunos curas y pastores.

Esa transformación en la metanarrativa es la principal causa de alejamiento. El alejamiento y el casamiento mixto sólo podrán evitarse si estamos dispuestos a renunciar al sentido de nacionalidad, a nuestra fidelidad a grupos de intereses afines y, también, a nuestra identidad política. Es solamente eso lo que nos demanda un compromiso inequívoco con el judaísmo. Pero pocos querrán pagar ese precio.

No quiero decir con esto que ser judío signifique renunciar a aquellas otras fidelidades e identidades. Pero, para lograrlo, ser judío implica ciertas adaptaciones; algunas de ellas contempladas por la propia dinámica de la tradición, que siempre aceptó una cierta adaptación al

mundo externo al igual que recursos de transformación más drásticos para los cuales existen también antecedentes en el transcurso de la historia.

Me quedé impresionado por el impacto que provocó un "gráfico de asimilación" distribuido por la corriente ortodoxa. Me refiero a los gráficos que muestran los pronósticos para cada corriente del judaísmo después de la primera y segunda generación. Cuando en un extremo aparece la población ortodoxa estable o en vías de crecimiento, los demás grupos se reducen. El otro extremo, la Reforma, aparece como una "especie" prácticamente en extinción.

Las personas creen que al afiliarse a una sinagoga ortodoxa entran automáticamente a ese "nuevo índice de bajo riesgo". ¡No! Lo que los gráficos demuestran es que aquellos que se segregan tienen más posibilidades de mantenerse y ser diferentes. Es un dato obvio y superficial. No es un beneficio sin costos, y a la gran mayoría de los judíos no le gustaría formar parte de ese grupo sobreviviente, si para ello tienen que compartir esa visión del mundo que los preserva.

Quisiera analizar una cuestión particular de esta compleja trama de desafíos a la familia e, indirectamente, al judaísmo. No se trata de la supervivencia del nieto que se descubre igual al abuelo y cierra el ciclo de la continuidad y la identidad de este sino del hijo/a, es decir, un diferente en crisis.

No creo que el problema más grave del siglo XXI sea la ruptura del ciclo por los nietos, sino por los hijos. La crisis más seria no está causada por los iguales sino por los diferentes. Incluso, porque hasta vemos un renacimiento en lo que respecta a los nietos. Ellos constituyen el fenómeno de los jóvenes que hacen *teshuvá,* que retomaron desesperadamente en busca del hogar de los abuelos huyendo del exilio en la casa de los padres. La crisis mayor es la de la ausencia de referencia de los diferentes. A continuación, voy a explicar este punto.

Sentados a la mesa

Desde el *tikun* (reparación, en hebreo) de Jacob, que retoma a la casa de su abuelo y, por lo tanto, no depende de romper con su cultura y sus raíces originales para encontrar su lugar en el mundo, estamos frente al mismo cliché: no podemos dejar de estar sentados a la misma mesa. Por muy distinta que sea nuestra visión del mundo, por muy particular que sea la tierra prometida de cada uno de nosotros, debemos sentamos juntos a la misma mesa. Ese es el mensaje trascendente de la *Hagadá* de Pesaj (texto leído durante la cena) a través de los cuatro hijos que se sientan a la mesa. Es, en verdad, el pacto original que Dios hace con Abraham: "tú, que abandonaste tu tierra, tu cultura y tu familia, tendrás una prole numerosa como las estrellas del cielo, y ellos no harán contigo lo que hiciste con tus ancestros; serán diferentes y osados, mas no tendrán que abandonar su pasado ni su herencia".

Los cuatro hijos distintos sentados a la mesa de Pesaj son cuatro figuras míticas fundamentales. Pero además de estar sentados juntos, ellos tienen una función, la de preguntar. Quien pregunta, cuestiona. Su calificación de hijos en el judaísmo reside en asumir esa postura de cuestionadores. Esta es, finalmente, la generación de los diferentes. No son los nietos que cuestionan. Cuando eso ocurre, no hay mesa. ¡Sólo los hijos pueden cuestionar y seguir sentados a la mesa! Lo mismo sucede cuando el padre llama a sus hijos a su lecho de muerte para exigirles una única fidelidad: que nunca dejen de hablar uno con el otro. Sentarse a la mesa es el pacto. Sobre la mesa están la historia, las creencias, las utopías y las discordias. Es hora, antes de devorarlas, de cuestionarlas.

¿Y quiénes son estos hijos?

El jajam, el educado que sabe cuestionar a partir del lenguaje y los vericuetos de la tradición; el *tam,* el puro que mira la mesa, no por lo que está servido, sino por las relaciones entre los que están sentados en tomo a ella y preguntan sobre la mesa por la perspectiva de las sillas ocupadas; el *sheló iodea lishol,* aquel que no comprende el lenguaje de la tradición y cuya pregunta crucial es "*¿cómo* preguntar sobre esta mesa?"; y, por último, el *rasha,* el provocador que cuestiona como si estuviera afuera de la mesa, formulando preguntas que sacuden sus estructuras.

Esos personajes podrían ser vistos como la propia caricatura de sus exageraciones, tan presentes en la gama de personajes judíos. El *jajam* que sabe preguntar puede transformarse en el *nudnik,* el pedante; los puros o ingenuos, *tam,* pueden ser los hijos *shlimazels* y *shlemils,* los pobrecitos y los que-casi-tuvieron-éxito; los que no saben preguntar se transformarían en *shmendriks* y *shmeguegues,* los incultos y los confusos; mientras que los provocadores, se *tornarían jutspeniks,* los atrevidos y ofensivos. Este es, tal vez, el precio que se paga por las intensas relaciones familiares que fijan los roles de sus hijos, asignándoles un único lugar a la mesa. Sus patologías son, al mismo tiempo, fuente de sufrimiento y riqueza cultural. Pero esta es otra cuestión.

Quisiera analizar la fuerza de los hijos en los últimos 150 años - en mi opinión, uno de los períodos más vibrantes del judaísmo de todos los tiempos-. Apenas un elemento más, para que podamos tener el pleno usufructo de la riqueza simbólica; la división en cuatro dimensiones es propia de la trama del código simbólico de los rabinos (véase más adelante). Así como el mundo está compuesto de tierra, agua, fuego y aire, el ser humano está compuesto de lo físico, lo emocional, lo intelectual y lo espiritual.

¿Quiénes fueron, entonces, los hijos que nos cuestionaron y que se sentaron a la mesa en los últimos 150 años argumentando sobre el pasado?

En primer lugar, el hijo representado por el sionismo y que expresa la dimensión física es el *jajam.* Los sionistas cuestionaban la pasividad de la civilización judía que descuidaba las cuestiones

básicas de supervivencia del cuerpo. ¿Cómo podemos defendemos? ¿Cómo podemos organizamos de manera independiente y soberana? ¿Cómo dejar de ser un pueblo que mendiga ciudadanía? Sus preguntas, difíciles para los padres de entonces, rescataban el verdadero sentido simbólico de la noche del Seder como un marco de resistencia al dominio romano del inicio de la era común. Sus preguntas eran "eruditas" porque percibían la realidad de forma concreta - como si el relato de la salida de Egipto implicara la liberación de Israel de la invasión romana y el retomo de los judíos a una patria soberana judía-.

En segundo lugar, aparece la dimensión emocional. El *tam,* el ingenuo o el afectivo, quiere saber quién está sentado a la mesa, qué relaciones familiares nos colocan hoy uno frente al otro en esta mesa específica.

La propuesta de este hijo, en los últimos 150 años, fue el psicoanálisis. No sólo porque su fundador era de origen judío y porque él se hizo cargo de cuestiones marcadas por la perspectiva de esa cultura sino, principalmente, porque ganó el corazón y el alma del 25% de los judíos. Ser judío, para la cuarta parte de los hijos, revistió-la forma de estas preguntas y de aquella perspectiva. EI terapeuta que es rabino, la religión que es la estructura y el sentido comunitario de esta clase, tanto como el mesianismo presente en la expectativa de producir un nuevo ser humano son aspectos *tam* del ser judío en el último siglo y medio. Sus preguntas no sólo cuestionan sino que proponen identidad.

En tercer lugar, en la esfera intelectual, surgió el hijo que no sabía hacer preguntas dentro de la tradición. En estos últimos 150 años, esta silla ha sido ocupada por el judío académico y científico. Ya se trate de la figura de Einstein o de la inmensa proporción de graduados, doctorados y premios Nobel, la identidad de una parte de los judíos está representada por esa expresión. EI pueblo del Libro, el pueblo del estudio y de la interpretación, no solamente lograba ayudar a clasificar el universo, sino a crear criterios para ese fino Sabía estudiar pero, como lo demuestra Einstein, sabía también interpretar. Esto significa que sabía mirar tanto de afuera hacia adentro como de adentro hacia afuera. Para aquellos judíos, formar parte de las universidades y del mundo académico representó una forma real de identidad judía, les daba el derecho a sentarse a la mesa, aunque no supiesen muy bien qué preguntar. Sus mentes estaban vueltas hacia más allá de la mesa, pero su fuerza y vitalidad provenían de estar sentados en torno a ella.

En cuarto lugar, en la esfera espiritual, tenemos una revelación. El mal hijo, el *rasha,* el provocador, aquel que se ubica como si estuviera a punto de levantarse de la mesa, es el gran promotor de preguntas espirituales. Al contrario de lo que parecería -que el hijo sabio que sabe hacer preguntas es el gran instigador de preguntas espirituales- dicho papel le cabe al provocador. ¿Y quién fue este hijo en los últimos 150 anos? Fue la izquierda a través del socialismo y del

comunismo. No se trata sólo de tomar en cuenta a Marx por su ascendencia judía o por la figura profética y mesiánica que él representó en el imaginario de sus contemporáneos, sino por la inequívoca adhesión masiva de los judíos a sus propuestas. Los hijos hacían preguntas que sacudían la estructura de la mesa y una importante parte de ellos -el 25%- tomó partido por el *rasha.* Para estos hijos la identidad judía se procesaba haciendo preguntas desde esa silla. Su espiritualidad residía en querer santificar el ser humano, fuera quien fuese. Santificarlo por la valorización del derecho y no en mérito de cualquier ordeno

¡Qué buena mesa! ¡Qué preguntas se les formulaban a los padres!

Eran diferentes, verdaderos hijos. Y ninguno se levantó de la mesa.

Y por increíble que parezca, la mesa, con todas las incomodidades pertinentes a esa diversidad, acogió a sus hijos. De esa relación surgieron los nietos de hoy que llenan sinagogas y rescatan su retorno a la casa de los abuelos. Me parece que la lección es que, efectivamente, valió la pena convivir con la diferencia. Valió la pena estar sentado alrededor de mesas con hijos tan extraños, con preguntas aparentemente tan ajenas a una buena mesa de Seder.

Esta es la crisis de hoy. EI sionismo cumplió su rol y desaparece como una propuesta que cuestiona a la mesa. EI psicoanálisis se disuelve como parte de nuestra cultura abarcadora. La academia pierde fuerza en un mundo que no se percibe como iluminista y para el cual el pensamiento y la eficacia se confunden. EI socialismo, a su vez, no es más una identidad sino un aspecto del pragmatismo reinante en nuestro siglo.

Nuestras mesas están repletas de nietos. Son ellos los que cantan el *ma nishtana* (el ¿qué mudó?, fragmento de la *Hagadá* de Pesaj). Los hijos no saben cantar. Los hijos no saben preguntar porque son diferentes. Una inmovilidad reaccionaria se apodera de nuestras mesas y ellas no generan la savia de nuestra continuidad, es decir, los cuestionamientos.

Esta es la gran crisis del judaísmo en nuestro siglo XXI. - ¿Cuáles serán las formas de ser diferente en este, nuestro tiempo? ¿Y si fuéramos diferentes, traeríamos nuestros cuestionamientos a la mesa?- ¿Será que el concepto de mesa hoy dispone de suficiente tolerancia para que todos se sienten juntos?

No logramos tener hijos dentro de la tradición judía, no importa el estilo. Y quien no lo logra no forma parte del pacto. Pacto creado para que Abraham tenga hijos. Es verdad que no es fácil para Abraham tener hijos en este sentido. El mismo los expulsa como hizo con Ismael y como estuvo a punto de hacer con Isaac, al llevarlo al sacrificio. Tal vez actuó así por la ansiedad de saber que sus hijos, para ser verdaderos hijos, tendrían que ser diferentes de él y, también, por no creer que lo serían de permanecer a su lado. Sus dos objetivos de amor -un diferente y una continuidad- sólo podrían fundirse entre sí en un proceso que él todavía no conocía y que haría de su nieto un igual,

un Israel.

Con sus limitaciones y sufrimientos Abraham realizó una labor y un arte que a nosotros también nos gustaría realizar. No se trata de las figuras de los gráficos de "evolución de la continuidad" presentados por la ortodoxia. Aquella pirámide de iguales, cuantitativamente eficaz, es doblemente curiosa: no produce judíos y es tan absurdamente posmodema que el triunfo queda a cargo del resultado y de la eficacia y no de la calidad.

Me parece que el secreto es reforzar los fundamentos de la mesa. El primero es que queramos estar sentados a la misma mesa por más que las preguntas sean insoportablemente desestructurantes. El segundo es la confianza de los hijos, y sobre todo de aquellos que tienen buenas preguntas, que sean respetados no importa cuán diferentes sean y qué silla elijan. El tercer fundamento es el regocijo del nieto que ve a los padres y abuelos juntos en una misma mesa. Juntos, ellos son raíces y desafíos, pasado y futuro. Juntos, ellos celebran una utopía de trascendencia.

Ser judío en el siglo XXI

Hace 200 anos, Reb Bunem advirtió: "Antes de la llegada del Mesías, existirán rabinos sin Torá, jasídicos sin jasidismo, ricos sin riquezas, veranos sin calor, inviernos sin frío y granos sin granos". ¿Podría estar refiriéndose a rabinos reformistas inspirados más en la filosofía que en la Torá; a los movimientos jasídicos que no son sino expresión del fundamentalismo; a la ausencia de riquezas en los ricos de la economía virtual; a las transformaciones climáticas que traerán veranos helados e inviernos infernales o, incluso, a los granos transgénicos: que no son granos?

Ya se trate de la era mesiánica, de la era de Acuario o de un nuevo milenio, aquellos que están dotados de sensibilidad saben que estamos ante un período de grandes transformaciones. Se están extinguiendo conceptos, formas e identidades que darán lugar a otros. El judaísmo es, sin duda, uno de los pocos sobrevivientes jurásicos de la última gran ola de choques entre las civilizaciones que sacudió la cultura hace unos 2000 o 2500 anos. En la marcha hacia una nueva era surgieron Confucio, los pensadores griegos, Buda, Jesús y los rabinos. Estos últimos, diferentes de los demás, no iniciaron ni rompieron con nada. Su reforma, su *janukā* (reinauguración), recreó un judaísmo que había hecho implosión con el mundo de la Antigüedad. Las identidades no resistieron. Los persas, los griegos, los egipcios, los asirios y otros tantos quedaron en la memoria. Sin embargo, ninguno permaneció como *am jai,* un pueblo vivo.

Este fue siempre el grito de guerra y el asombro de los judíos: *am Israel jai,* el pueblo de Israel es un pueblo con vitalidad. Vivo no por haber sobrevivido a las persecuciones, sino por generar una civilización experimentada con pertinencia e identidad. Este grito será todavía más impresionante si, en el siglo XXI, el judaísmo va a poder resistir al estilo de vida *sushi-Nasdaq,* a la

revolución silicona-silicio, a la interactividad sin fronteras, al universalismo, a la globalización, a la mezcla de los pueblos y al cóctel de culturas y mitos de este siglo XXI.

Si se sobrevive al nuevo concepto "de sí", que ya no está formado por una identidad "encontrada" en la familia o en el grupo, sino por identidades "hechas" que son construidas -y, frecuentemente, reconstruidas a partir de distintas fuentes culturales; si se resiste a la nueva moral que tampoco ha sido "encontrada" sino "hecha" por el diálogo y la elección; si se resiste a la volatilidad y a la permisividad que perciben a márgenes y fronteras -cualesquiera que sean - como construcciones sociales prontas a ser atravesadas, borradas o reconstruidas; si lo que emerge como judaísmo podrá ser celebrado *comojai* (vivo) y proyectado como continuidad de lo que nosotros hoy todavía llamamos judaísmo, entonces, estos serán tiempos mesiánicos.

Tiempos de salvación de la raíz "arcaica" *David MelejlDavid* Rey, redimida por *lo jai vekaiam,* ¡vive y existe en nuestro tiempo! Tiempos que perdurarán hasta que nuevas transformaciones desafíen nuevamente la forma y el contenido, despertando en algún Reb Bunem futuro la misma sensibilidad para la cual las cosas no serán más las mismas. Entonces, nuevamente, los tiempos mesiánicos, las nuevas eras y milenios, llegarán como dato real de la vida que evoluciona, se fortalece o se extingue.

Es verdad, hay rabinos sin Torá. No por ilegitimidad sino porque los mensajes de la Torá están codificados en otros espacios. La ética y los conceptos de trascendencia forman parte del patrimonio globalizado que, obviamente, incluye la Torá. A su vez, los jasídicos no son más jasídicos. En lugar de un movimiento popular y con elementos contestatarios, hoy buscan amalgamar las élites y son el brazo fuerte del *establishment* ortodoxo. Los ricos no tienen riqueza puesto que especulan en un mundo de valores virtuales. La irrealidad de esos valores que aparentan lo que no se tiene es directamente proporcional al vacío de valores internos de los individuos. Estamos atravesando veranos sin calor e inviernos sin frío debido al descuido del "cuerpo" más simbólico que representa nuestra Tierra. Hay granos que no son granos por acción de los transgénicos y de las experiencias genéticas de nuestro tiempo. Y también hay esperma que no es esperma y humanos que no son humanos.

Reb Bunem ubicó proféticamente los desafíos de nuestro tiempo: la universalidad (rabinos sin Torá/Torá sin judíos); el pragmatismo salvaje que hace del *jasid* (el devoto) un mercader; la globalización y su perversa concentración de la renta (ricos/no ricos); el medio ambiente degradado por los cambios climáticos y los cataclismos que ello acarrea; y la omnipotencia científica cuya conquista mayor es producir un grano que no es grano. Esta última conquista destituye al Creador, que es sustituido por nuestra propia imagen.

En esto consiste el envilecimiento ontológico del judaísmo: no solamente producir una

imagen sino que esta sea, además, nuestra imagen.

Tiempos difíciles... tiempos mesiánicos... tiempos de recomenzar o de fin de recorridos.

Tiempos que, una vez superados, volverán el cantar de *am Israel jai* (el pueble judío vive) aun más significativo de lo que es hoy.

Judíos por judaísmo

She-lo Ejad bil-vad amad aleynu le-jalotenu...

"Puesto que no fue apenas uno que se levantó para destruirnos, sino que, a cada generación, se levantaron para destruirnos y el Eterno nos salva de sus manos" *(Hagadá).*

Por más de 3000 anos esta frase condensa la experiencia de los judíos. Ella es la más pura verdad destilada de la experiencia y, al mismo tiempo, la patología y el desafío principales. "Patología" -en el sentido de anomalía, deriva de la palabra *pathos,* es decir, pasión o sufrimiento - - contiene en sí tanto la vitalidad como el desequilibrio; el heroísmo y el martirio pero, también, la inseguridad y la arrogancia.

Ser judío se transformó en un acto de resistencia -palabra que en un contexto de opresión significa pluralidad y libertad pero que, en condiciones de normalidad significa "obstinado", "pertinaz" e, incluso, "reaccionario".

El judaísmo, a su vez, es la historia del desarrollo de un sistema de pensamiento revolucionario. Su propuesta era un compromiso social basado en la ética derivada de la revelación de un Dios que tenía como plataforma mayor la idea de que la Historia no transcurre cíclicamente sino en espiral. El nombre-situación con que fue presentado a Moisés era "Seré lo que Seré", Aquel que concebía el futuro no como una determinación o un destino sino como la posibilidad de ser moldeado y perfeccionado, pudiendo, en teoría, alcanzar su culminación en tiempos de plenitud mesiánica. Su propuesta etimológica era la de un Israel en transformación, disputando con hombres y con Dios, entre ellos y consigo mismo, para forjarse, a fuego y frío, en un nuevo ser humano. Para ellos, el instrumento utilizado fue la prescripción de un régimen moral de preceptos. Mejor dicho, el instrumento fue el comentario y la interpretación de esas prescripciones morales como punto de partida para la creación del hombre y de la nueva orden del futuro. Se manifestaba de este modo la asociación entre el ser humano y Dios en una nueva Creación.

Pero más allá de las diferentes lecturas realizadas a través de los tiempos acerca del significado del judaísmo y de ser judío, la realidad es que, cualquiera que haya sido la definición, no siempre uno se identificaba o coincidía con el otro. Ese proceso exigió virajes, relecturas e

interpretaciones para aproximar el judaísmo al judío y, de manera recíproca, la tentativa (véanse los profetas) de modificar al judío para aproximarlo al judaísmo. Cada uno dentro de sus propios límites buscó suavizar esta tensión. La anécdota idish refleja esta cuestión a través del ángel que estaba en la puerta del Paraíso y ora preguntaba: "¿Judío... donde está su barba?" y ora: "¿Barba... donde está su judío?".

EI judío sin barba era el judío sin el judaísmo, la barba sin el judío era el judaísmo sin el judío. En el siglo XX, esto significaba que el primero era fiel a las demandas del futuro asimilando las transformaciones del tiempo y adaptándolas, en tanto era infiel al compromiso con el pasado de preservar un lenguaje único. EI segundo era fiel al compromiso con el pasado de preservar el lenguaje y las costumbres, e infiel con la historia futura, con su proceso y evolución.

El siglo XXI complica todavía más la situación porque modifica ambos estereotipos. Diríamos hoy que el judío que "olvida" el futuro al privilegiar el pasado es aquel que no tiene barba. Para él, el pasado es una historia constante de percibir la fuerza que promueve los cambios: "Seré lo que Seré". Este es el compromiso máximo. Lo que corresponde al futuro, esto le cabe a Dios. De este modo, seremos judíos aunque el judaísmo se acabe. Por otro lado, la barba sin el judío es esclava del futuro, de un futuro que tiene que acaecer. No importa si habrá judaísmo sin judío. Lo fundamental es preservar nuestra saga y cumplir nuestro pacto. Para la barba sin judío el proceso no importa, y su obsesión por el futuro lo lleva a olvidar a Dios, que es la fuerza que promueve cambios "Seré lo que Seré" en nombre de la fuerza del "Soy lo que Soy".

Y esta es la gran confusión que las últimas décadas trajeron con la polarización entre el asimilado y el fundamentalista. La cuestión se vuelve aun más compleja al hacer que ciertos grupos se sientan apenas como judíos sin judaísmo y que otros se consideren ligados al judaísmo sin ser judíos.

Los ejemplos más clásicos son los judíos socialistas en Europa oriental y los judíos ortodoxos. Los primeros vieron en los ideales políticos de su época la interpretación más fiel de la propuesta judía revolucionaria y profética, mientras que los judíos observantes se mostraron "resistentes" a varios procesos, inclusive al de la creación del Estado de Israel. Los judíos observantes de los preceptos del judaísmo se sentían, aparentemente, más "judíos" que preocupados por el contenido del judaísmo. Y los judíos no observantes de aquellos preceptos los estaban practicando intuitivamente.

En resumen, nuestro siglo nos coloca ante la inusitada situación de judíos que tienen necesidad de la barba para sobrevivir como judíos, y judíos sin barba que para sobrevivir, llevan adelante ideales de transformación y *tikun* (de reparación del mundo). Por más que esta representación parezca caricaturesca y genérica, ella nos muestra la dificultad que reviste

actualmente la lucha milenaria para acercar al judío y al judaísmo. La barba volvió para el judío, pero con una duda perturbadora: ¿será que esto es judaísmo? Y el judaísmo volvió para el sin barba, ¿pero será que eso es un judío?

Un judío "visualmente" perfecto es la atracción que ejerce la ortodoxia, principalmente para aquellos que no son ortodoxos. Pero la incoherencia de apostar y creer en una opción que no sirve a sí misma, demuestra la falta de adecuación de este "judío perfecto" a las propias expectativas de los judíos.

Los desafíos son muchos y profundos. Frases de efecto categórico y referencias incontestables del judaísmo del siglo pasado, tales como "nosotros somos las 'víctimas' y ellos los 'verdugos'", parecen ser más la prueba de una vocación del judío que su destino. Esa transformación coloca en jaque gran parte de nuestra percepción colectiva.

Desde el momento en que David hirió mortalmente a Goliat -cuando el individuo más débil se impuso al más fuerte como símbolo de la nación más débil imponiéndose a la más fuerte, construimos una experiencia histórica judía que, muchas veces, fue confundida con la noción ética de los salmos. La visión de mundo atribuida al propio David a través de los salmos habla de un Dios que ama a los justos y que protege al extranjero, a la viuda y al huérfano. Un Dios que está del lado de los débiles era una novedad para un mundo donde ser fuerte era prueba irrefutable de estar del lado de Dios.

Entretanto hay una gran diferencia entre la experiencia histórica de David y su teología. La experiencia histórica fue capaz de otorgarle supremacía al "otro". Si el más débil se impone al más fuerte, el fuerte se hace débil y es él quien simboliza "al extranjero, a la viuda y al huérfano". Creo que somos hoy "víctimas" de esta inversión de superioridades y nos hemos convertido en "verdugos".

¿Como ser judío sin pasar por esta matriz de "superioridad invertida"? ¿Cómo reconocer que la visión del privilegio del oprimido es ética, sin buscar generar para sí una auto-imagen flagelada que nos permita usufructuar este privilegio? ¿Cómo reunificar la experiencia histórica y los principios fundamentales de la búsqueda judía? ¿Cómo ser un judío sin barba y sentirse como teniéndola y cómo tener barba sin que para esto se abandonen aspectos fundantes del judaísmo que son, a mi modo de ver, cuestiones impostergables.

Tal vez, una forma de soñar con el futuro esté presente en la plegaria con la que se cierran nuestras oraciones, *Aleynu.* En ella se dice "en este día habrá apenas un único Dios y su nombre será Uno". En un lenguaje más coloquial, diríamos: "En este día (también) judío y judaísmo serán una única cosa" distante de la incompatibilidad de nuestros días.

Capítulo 2 - Meditaciones político-existenciales I

Bernardo Sorj

Judaísmo y religión

¿Cómo es posible ser agnóstico o ateo y judío al mismo tiempo? Esta pregunta, que escucho repetidamente, supone que el judaísmo se reduce a una religión. Explico entonces que el judaísmo contemporáneo es pluralista, puesto que no sólo incluye la tradición religiosa en sus diversas corrientes sino que, desde el inicio de los tiempos modernos, se diversificó, dando lugar a versiones seculares o, inclusive, ateas que lo transformaron el judaísmo en lo que ciertos autores designaron como una tradición cultural nacional y, otros, como una civilización. Así, el fundamento del judaísmo, tal como es vivido por cada individuo pasó a depender de una decisión y un sentido personal, construyendo un sentimiento de identidad -a veces difuso y difícil de traducir en palabras- constituido por elementos variados de la propia memoria familiar, la historia colectiva, la cultura y sus ritos e, inclusive, de formas específicas de "sentir" el mundo con mecanismos psíquicos y neurosis específicas.

Esta respuesta, sociológicamente correcta, me permitía soslayar un problema de fondo que sólo hoy, en el ocaso de las ideologías que sustentaron mi judaísmo secular, comienza a parecerme obvio: el ateísmo es también parte dialógica de una tradición. Para mi generación, el ateísmo representaba el universalismo frente al particularismo y el provincialismo de la visión religiosa judaica. El ateísmo -tanto en el judío como, en sus ámbitos, en el cristiano o en el musulmán- significó, por lo menos para mi generación, una búsqueda de horizontes más vastos de solidaridad e identidad con el conjunto de la humanidad pero, también, advertí que era parte de un diálogo con y en el interior de mi tradición.

El ateísmo sólo puede surgir en culturas en las cuales exista una visión teísta del mundo. El mismo no tiene sentido en tradiciones religiosas no teístas (como algunas de las tradiciones orientales), puesto que procura confrontar con un cierto tipo de construcción del mundo en la que una figura divina ocupa el lugar central. El ateísmo, por lo tanto, surge, se enfrenta, discute y se coloca como alternativa a un sistema determinado de creencias y valores referidos a un dios y una religión determinada y, aunque busque romper con ellos, se construye gracias a la preexistencia de una tradición religiosa y a los problemas, pero también a los objetivos, que ella presenta.

Al ser el ateísmo el denominador común entre individuos que comparten discursos, valores y creencias comunes, post-tradición, nos permitía dejar en la penumbra sus diversos orígenes: el hecho de que el dios y las tradiciones religiosas con los cuales se estaba peleando y de los que procuraba distanciarse no eran siempre los mismos.

No se trata de cometer la injusticia de desvalorizar-con el *insight* de la retrospección y bajo nuevas influencias- lo que en una época representó el sentimiento dominante, es decir, el compartir los valores que generaron una comunidad que pretendía trascender los particularismos de las creencias religiosas asociadas a instituciones que excluían y deshumanizaban a los que no participaban de la misma fe.

Pero hoy los tiempos son otros. La historia mostró que el ateísmo puede ser tan inquisitorial e intolerante como la religión y que, por lo tanto, lo que está en juego no son las creencias de cada uno sobre las dimensiones transcendentales de la vida, sino la capacidad de aceptar las diferencias respetando la diversidad dentro de instituciones democráticas que garanticen un espacio común de convivencia y comunicación.

Reconstruir el judaísmo secular hoy, implica retomar sobre los pasos oscurecidos y reprimidos por el viejo ateísmo, entender con qué dios estábamos discutiendo, con qué expectativas (frustradas) de redención estábamos tratando, qué pasado deseábamos enterrar y qué riquezas de nuestra tradición, en nuestra precipitación, dejamos de lado. Un retomo que permita retomar viejas huellas sin por ello cerramos a las nuevas corrientes que circulan en el mundo.

Ateísmo y trascendencia

La crisis del ateísmo desencarnado, es decir, del ateísmo que enfatizaba unilateralmente su dimensión universal, es la crisis de las creencias en cuyo interior aquel surgió y se desarrolló en la modernidad. Tales creencias, ya sea en sus versiones liberales o socialistas, reposaban en la confianza en la humanidad y en su capacidad de dominar la naturaleza y organizar la sociedad, en el sentido progresista de la historia así como en la capacidad de la ciencia para dar cada vez más respuestas a todos los problemas y dudas planteados por la curiosidad humana.

Con la caída de ese conjunto de creencias descubrimos que el ateísmo -al menos tal cual fue vivido y construido por las generaciones pasadas- tenía aspectos comunes con la religión, en la medida en que también estaba constituido por un sistema de creencias que posibilitaban un sentimiento de trascendencia y de omnipotencia. Hoy podemos seguir siendo ateos, pero se trata de una creencia personal, ya no asociada a una ideología que ofrece orientaciones acerca del mundo ético ni al sentimiento de estar ligados a otra forma de controlar nuestro destino individual y colectivo.

¿Cómo rescatar el sentimiento de trascendencia perdido? ¿Cómo reproducir la sensación de poder que nos daba la creencia de ser parte de la Historia? El viejo ateísmo había ocupado el lugar de Dios, pero hoy, en lugar de pensar que si Dios está muerto todo está permitido, domina el sentimiento de que si Dios está muerto, todo puede ser pensado pero nada es (colectivamente)

posible.

El sentimiento de trascendencia producido por el judaísmo secular estaba asociado a una inmersión en las grandes causas sociales y no confrontaba directamente la temática del lugar del individuo en el universo, el sentido de la vida, de cómo enfrentar el sufrimiento personal o do cómo ritualizar los grandes momentos de pasaje (nacimiento, casamiento, muerte, por mencionar los principales).

Para la sociedad actual, que encierra cada vez más el individuo en su subjetivad e incertidumbre sobre el futuro, la religión posee un lenguaje y metáforas que permiten llenar vacíos y comunicar sentimientos para los cuales el discurso de la ciencia está mal preparado/equipado, a pesar de los beneficios que el psicoanálisis y/o el Prozac -productos del mundo secular- pueden ofrecer.

Judaísmo democrático

El judaísmo del siglo XX fue un judaísmo reformulado por el socialismo y el nacionalismo -especialmente en Europa- y por el liberalismo -en particular en Alemania y luego en los Estados Unidos-. Todas esas ideologías permitieron renovar y re-constituir las comunidades en sus orientaciones del ante del mundo exterior y del propio judaísmo. Esas soluciones hoy se muestran insuficientes y, en el vacío del judaísmo secular, avanzan el nacionalismo xenófobo y el fundamentalismo religioso.

El judaísmo secular recicló inicialmente el mensaje mesiánico, pero el aburguesamiento de las comunidades judías en la segunda mitad del siglo XX -inclusive en Israel- retrajo la fuerza de la esperanza utópica y la metamorfoseó en un misticismo sin sentido social. La capacidad del judaísmo secular de reconstruir el espíritu de utopía depende tanto del contexto interno de las comunidades como de movimientos sociales renovadores en el resto de la sociedad que, por ahora, todavía están aletargados.

El desafío actual para el judaísmo secular consiste en reconstruir el diálogo con el amplio repertorio cultural del judaísmo, mucho del cual está inserido en la tradición rabínica, y, en particular con las tradiciones religiosas que acepta los valores de la modernidad. En este proceso se trata de construir identidades colectivas donde el judaísmo sea un puente con el mundo y no una forma de excluir; para que la tradición sea una fuente de sabiduría y no de dogmas, para que el sionismo se mantenga fiel a sus orígenes y continúe siendo una ideología política y no una teología. En ese sentido, el judaísmo secular tiene todo para compartir con las tradiciones religiosas, como la reformista y la conservadora, salvo Dios.

El judaísmo secular tal vez se diferencie también de las tradiciones religiosas en su

reconocimiento explícito de que no tiene el monopolio de las respuestas ni tampoco posee todas las respuestas para muchos de los dilemas, problemas y desafíos de este nuevo milenio.

Al mismo tiempo debemos indicar que desde el siglo XIX, las tendencias religiosas hicieron un *tour de force* para traducir la tradición a los valores de la modernidad, y mostrar cómo el judaísmo puede ser moderno y la modernidad vivenciada en forma judía. Ese esfuerzo tuvo sentido en el contexto de las luchas culturales en el seno de la colectividad judía, aunque muchas veces extendieron demasiado la traducción del judaísmo a un lenguaje universalista que terminó por eliminar cualquier trazo identitario. ¿Quién sabe si hoy no les ayudaría más reconocer que e judaísmo no posee respuestas para todos los problemas y que, por el contrario, al ser una tradición ortodoxa que se desarrolló en otras épocas, contiene muchos elementos que no se conjugan con una perspectiva democrática y radicalmente humanista.

El renacimiento del judaísmo secular exigirá un esfuerzo enorme para superar el impacto emocional y cultural del Holocausto. Este, en buena medida, y no podría haber sido diferentes, empobreció enormemente el judaísmo, en un mundo de victimización en que los principales interlocutores son los verdugos y no aquellos cuya vida les fue arrebatada. La mejor forma de honrar a los muertos, por los menos para aquellos que no desean construir un judaísmo fundado en el miedo y la persecución, no consiste tanto en sumergirse en la sobrevaloración del Holocausto en la formación de la identidad judía, sino en rescatar y actualizar el mundo que fue destruido, con su enorme riqueza de corrientes y expresiones intelectuales y artísticas.

Aunque actualmente está a la defensiva, el judaísmo secular tiene para movilizar, además de un enorme capital histórico y cultural, una tradición de participación en los grandes desafíos políticos de la humanidad, como el activismo y la participación en las luchas por la justicia social y por un mundo más solidario.

El diálogo entre el judaísmo religioso humanista y el secular se impone para ambos. Para el primero, en el sentido de expandir sus horizontes y no reducir su mirada al ombligo de la vida comunitaria o a un misticismo individualista y narcisista; para el segundo, en la dirección de restaurar el tejido que lo liga a las fuentes de la tradición judía. Ese diálogo ya existió, de forma explícita o implícita, pero fue destruido por el Holocausto y reprimido por el comunismo. Quien lea hoy los grandes tomos del judaísmo secular -como, por ejemplo, Jaim Zhitlowsky, o Ajad Aam- quedará impresionado por el conocimiento que poseían de la tradición religiosa, así como hoy nos quedamos impresionados ante los jóvenes cuyo "retomo" a una religiosidad ortodoxa se construye en la ignorancia de toda la tradición de solidariedad y lucha por un mundo mejor que caracterizó al judaísmo moderno.

El fantasma de la asimilación, o por un judaísmo sin miedos

EI conocimiento y la práctica religiosa del judaísmo de Theodor Herzl, fundador del sionismo político, eran casi inexistentes. Con todo, sin él, probablemente no existiría el Estado de Israel. En la misma situación se encontraban Albert Einstein, Sigmund Freud y prácticamente todos los judíos del siglo XX de los cuales hoy tanto nos enorgullecemos. Desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, la casi totalidad de los líderes sionistas (así como el autor de este texto y la mayoría de sus lectores) serían definidos como judíos asimilados.

EI judaísmo sobrevivió, desde los tiempos bíblicos hasta hoy, debido a su capacidad de asimilar las más diversas culturas. Como lo demuestra Martin Buber en su libro *Moisés,* el judío es un pueblo nómada, es decir, un pueblo que viaja entre las culturas y que no tiene miedo de interactuar y que descubrió, hace miles de anos, lo que hoy, gracias a los procesos de globalización, es reconocido como la condición de convivencia de la humanidad: que todas las identidades son híbridas, que ninguna cultura es pura, y que las raíces entrelazadas de todos los pueblos se nutren de la misma herencia común.

¿Entonces, por qué hablar de asimilación? ¿Quién puede definir quién es un judío asimilado? El judaísmo es, en verdad, diverso y pluralista. Se puede ser judío religioso o ateo; si religioso, conservador, reformista u ortodoxo; si ortodoxo, jasídico o no jasídico; si jasídico, escoger entre las diversas sectas -que poco se hablan entre sí- y, todavía, ser sionista o no sionista; si sionista, religioso o no religioso, de derecha o de izquierda, y así sucesivamente.

¿Entonces, por qué insistir en la noción de asimilación si el judaísmo puede ser múltiple? EI único momento de la historia judía en el que el concepto de asimilación puede ser aplicado, en el sentido estricto de una actitud consciente de negar y abandonar el judaísmo, ocurrió particularmente en Alemania, en el siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, cuando la conversión al cristianismo era una estrategia de ascensión social en un contexto en el que las posiciones en la esfera pública estaban vedadas -legalmente o de hecho- a los judíos. Pero hoy tal situación no existe prácticamente en ningún lugar del mundo y, por lo tanto, este problema no se plantea.

Los judíos del siglo XX usaron y abusaron del concepto de asimilación, básicamente como una estrategia para descalificar y demonizar otras tendencias con las que no acordaban. De este modo, para dar algunos ejemplos, los judíos no religiosos eran definidos como asimilados por los religiosos, los conservadores y reformistas lo eran por los ortodoxos, y los no sionistas seculares por los sionistas. Hoy la perspectiva histórica nos enseña que todos estaban errados, en el sentido de que ninguna forma de judaísmo agota todas sus posibilidades, y que cada innovación -como, por ejemplo, el sionismo en su época- representa una contribución que fortalece al judaísmo.

En los tiempos actuales, el fantasma de la asimilación todavía es utilizado por los liderazgos

comunitarios con el fin de asustarse a sí mismos y a los miembros de la colectividad, funcionando así como mecanismo de movilización de miedos. Es una estrategia, pero una estrategia pobre, pues está alejada de la experiencia de las nuevas generaciones de integración activa en los aires del mundo y de todo aquello que la historia judía enseña de asimilación de padrones culturales locales. La supervivencia del judaísmo en América Latina depende de su capacidad de ser cada vez más "asimilado", integrando la escuela de samba en Purim, recordando las influencias judías en el tango, mostrando las interrelaciones entre la historia de los diversos países y la de los judíos, haciendo *tzedaka* (hacer justicia y caridad) con las poblaciones pobres, asumiendo los casamientos mixtos y reconociendo en ellos un camino de enriquecimiento de la comunidad y del judaísmo.

Para entender la realidad social, precisamos de conceptos que nos permitan ubicar dónde estamos y hacia dónde vamos y que nos permitan captar el mundo. La "asimilación" da la sensación de ser uno de esos conceptos. Pero es un falso concepto y un mal camino. Nos da la ilusión de que nos distanciamos de un mundo ideal al cual debemos retomar, privándonos del principal instrumento capaz de asegurar la reproducción de una comunidad: su renovación a través de la participación y absorción creativa de la cultura local. La cuestión, por lo tanto, no es cuán asimilados son los judíos de América Latina, ya que nadie está en posición de ser juez de su prójimo, sino cuál es la riqueza del judaísmo latinoamericano, cuánto contribuyó con las sociedades dentro de las que se encuentra -y, recíprocamente, estas con el judaísmo-, y qué consiguió producir e innovar para transformarse en una referencia creativa para cada uno de nosotros.

Capítulo 3 - Tolerancia y el otro

Nilton Bonder

El otro es el mismo - distinciones para el diálogo

Este artículo fue inspirado por un pequeño incidente. Una persona que había viajado a los Estados Unidos me trajo un folleto de una sinagoga que había visitado. A la persona en cuestión le pareció interesante el folleto, así como un buen modelo para la divulgación de una sinagoga. Cuando tuve oportunidad de leer con más atención dicho folleto, vi que el mismo no informaba acerca de una sinagoga, sino de un templo del grupo autodenominado "judaísmo mesiánico". Este grupo, que ya cuenta con instituciones en Río de Janeiro y en San Pablo, se presenta como una corriente judía que ve en Jesús al Mesías, y al Nuevo Testamento, una fuente canonizada.

Motivado por el crecimiento de grupos de este tipo y por la dificultad de la persona que me entregó el folleto en identificar qué tipo de "sinagoga" había visitado, escribí lo siguiente:

Lo intolerable es siempre una medida muy interesante. Representa la trasgresión de una frontera que, en verdad, sólo se define claramente al ser cruzada. Infeliz del tolerante que no conoce la experiencia de límites. La modernidad nos trajo una insoportable capacidad de confundir tolerancia con alienación. Cambiar de tono en el medio de una melodía es algo desagradable para el oído, si bien eso no significa que un tono sea mejor que otro. Lo que es intolerable no es la diferencia sino la indiferencia - la capacidad de olvidarse del compromiso con la melodía-. La tolerancia no es una medida absoluta y exigirle tal naturaleza es colocar-se afuera, indiferente. Lo que es intolerable debería ser entendido a la luz de un orden de tolerancia inaceptable, y no a través de una discordia o de un terror a la diferencia. El otro que es diferente puede llegar, incluso, a ser considerado como "uno mismo" que es diferente y que estará siempre en la dimensión de lo tolerable.

Los movimientos religiosos que existen hoy dentro del judaísmo son ejemplos de un mismo que es diferente. Sus patologías pueden expresarse por la alienación de los más tolerantes frente a aquello que no debería ser tolerado, o por la intolerancia de los menos tolerantes con relación a aquello que debería ser tolerado. Liberales pueden haber sido, por lo tanto, condescendientes y pluralistas con lo intolerable así como ortodoxos implacables con lo tolerable. Sólo es posible alcanzar ese discernimiento a través de alguna definición de límites. Sin fronteras que definan lo que es "uno mismo" o lo que es el otro, no existe posibilidad alguna de consideración y tolerancia.

Cuando dos o más tradiciones se encuentran en espacios ecuménicos o su tratamiento mutuo no consigue traspasar la dimensión de la tolerancia. Si, entretanto, ese encuentro se da en la dimensión del otro, en el lenguaje o en el espacio del otro donde no hay dudas de que el otro es el

otro, entonces, hay espacio para la consideración.

O, como la máxima jasídica dice: "Si yo soy yo porque usted es usted y usted es usted porque yo soy yo -ni yo soy yo y Di usted es usted; pero si yo soy yo porque yo soy yo y usted es usted porque usted es usted. Entonces yo soy yo y usted es usted y nosotros podemos conversar".

Si yo soy yo porque usted es usted y viceversa, entonces, lo que más podemos anhelar es la tolerancia. Si yo soy yo porque yo soy yo y viceversa, entonces es posible apreciamos y enriquecemos con nuestra conversación. En el ecumenismo son fácilmente discernibles los espacios donde se practican la diplomacia de aquellas donde se da el enriquecimiento por medio del diálogo.

Hoy surge en las grandes capitales que cuentan con presencia judía, el cada vez más visible "judaísmo mesiánico". Este grupo se asume como parte de la fe judía que reconoce a Jesús como Mesías y practica el judaísmo en su forma cultural y tradicional. Tiene cuerpo de judío -se propone las *mitzvot,* circuncisión, *kashrut,* Shabat, *tefil,* denomina rabino a su mentor espiritual y sinagoga a su casa de oraciones- y alma cristiana -habla de Ioshua, el salvador que trajo "nueva luz", y utiliza libros que no forman parte del canon judío. Es sin duda un canto de sirena y un desafío, en particular para aquellos que toleran.

El rechazo de esos grupos plantea una cuestión importante: *¿No* significaría legitimar la actitud de los grupos más tradicionalistas y radicales que no toleran cualquier otra práctica que no sea su ortodoxia? *¿No* equivaldría a legitimar ideologías que se enarbolan como las únicas herederas auténticas del judaísmo?

Creo que no. Ese grupo no es un "uno mismo" diferente, es otro. Podría, si asumiera esto, establecer hasta una relación de aprecio, podría establecerse un diálogo si fuese un otro. Su falta de probidad consiste en querer hacerse pasar como parte de un grupo minoritario como son los judíos -con un largo pasado de sumisión a la catequesis y al proselitismo violento- en un momento en el que pasa por una profunda transformación de su identidad. Es hora de que los tolerantes sean profundamente coherentes con su esencia y ejerzan su intolerancia. Es un momento profundo y demasiado importante para expresarse como un alienado o un indiferente. Es el momento de resistir a las tentaciones de la indiferencia que se disimulan en la tolerancia y que no reconocen que el judaísmo es una melodía -con muchas posibilidades de diálogo-, pero melodía propia al fino El judaísmo soporta cualquier jazz pero no el desafinar.

Triste es la historia de este grupo que, en vez de hacer jazz a partir de la tradición cristiana, viene a desafinar el judaísmo. Es sospechosa tal necesidad de convertirse en un mismo siendo un otro. Esa falta de transparencia parece responder a un mercado de confusiones más que a abrir nuevas perspectivas melódicas para este mundo tan necesitado de ellas.

Al mismo tiempo estamos viviendo un momento importante para que los judíos puedan

reconocer sus propias fronteras. Se trata, en cierto modo, de una oportunidad para abordar nuestras propias patologías. Que el liberal tolerante reconozca sus intolerancias y que el tradicionalista intolerante reconozca sus verdaderas tolerancias.

Que los mencionados judíos mesiánicos tomen conciencia del acto de agresividad que cometen al hacerse parte de un mismo y que busquen el diálogo del diferente con aquellos que dicen respetar: los judíos. Que la tradición cristiana no celebre en esa manifestación religiosa como la cristanización de los judíos, sino que la comprenda como una variante cristiana en busca de sus orígenes. Cabe al cristianismo un acto de tolerancia para con los suyos, con un movimiento en el interior de sus fronteras. Si la Iglesia del pasado no se hubiera comprendido como "uno mismo", sino como un otro del judaísmo, si no se hubiera contemplado a través de la óptica de la cristianización de los judíos o de la transformación de lo viejo en nuevo -ya sea en el testamento o en el mensaje-, hubiéramos sido más otros y hubiéramos dialogado mucho más.

La herejía no es de la dimensión del otro sino del "uno mismo". Reforzar las identidades, hacerse más otro, es el camino de la paz y de la consideración. Que los cristianos sean más cristianos, que los judíos sean más judíos, en particular asumiendo su legítima diversidad. "Y en aquel día Dios será Uno y Su Nombre Uno" es el día de apreciación de las muchas melodías que se escuchan. No será el día del monótono canto unísono, ni del canto atravesado por los mismos que son otros. Será el día en que la diferencia será sagrada y la indiferencia una herejía.

Jerusalén y el triunfo

Ciertamente no existe icono mayor de la dificultad de convivencia humana que el de la ciudad de Jerusalén. Fundada hace 3000 anos por el rey David, posiblemente sobre un antiguo sitio sagrado de la región, Jerusalén era un proyecto. Su nombre lo revelaba: Ieru-shalem, la ciudad de la plenitud o la ciudad de la paz. Y el proyecto tuvo éxito. No exactamente por haber traído paz en su historia, muy por el contrario, sino por haber sintetizado la dificultad humana en obtenerla. Jerusalén se transformó en símbolo de triunfo, y si hay algo que la paz no es... es ser fruto del triunfo.

En junio de 1967, pocos días después de la Guerra de los Seis Días y de la conquista de la ciudad vieja de Jerusalén por el ejército israelí, David Ben Gurion, la figura política y el líder más prominente del nuevo Estado de Israel, recibía una carta. Era de un remitente relativamente desconocido, un rabino de nombre Zalman Schajter. En su carta, el rabino alertaba acerca de la grandeza histórica de aquel momento. Después de 18 siglos sin soberanía sobre su mayor monumento, el Monte del Templo, ubicado en el corazón de la ciudad vieja, los judíos no sólo tenían acceso sino, también, el control del lugar.

Cuando los judíos se emocionaban con las fotos de los soldados rezando junto al Muro de los Lamentos, cuando la experiencia del mayor exilio y dispersión de la historia humana parecía llegar a su fin con con notaciones mesiánicas -aun para la prensa mundial-, aquella carta era de un contenido chocante. El rabino Zalman exhortaba a Ben Gurion a que declarase inmediatamente a Jerusalén monumento internacional y que permitiera que la ciudad, justamente en su reconquista por los judíos, pudiera realizar su proyecto histórico: no el triunfo, sino la paz.

El argumento del rabino era como mínimo interesante. El decía que el triunfo representaba la más efímera de las seguridades y se basaba en la propia historia de los judíos para mostrar que el triunfo de los asirios, griegos, romanos, bizantinos, cruzados y otomanos era una metáfora recurrente de que el vencedor de hoy es el derrotado de mañana. No por la fuerza, sino por el espíritu -para emplear las palabras milenarias de las profetas de Israel-; quien vence produce un vencido y se coloca en la cadena sucesiva e interminable de la violencia.

Tal vez en media de la euforia de un pueblo que dos décadas antes había sido aniquilado en las cámaras de gas, fuera difícil no darle a esa carta el fin que probablemente tuvo, es decir, el de ser ignorada. Pero ella contenía algo digno de reflexión, particularmente hoy cuando israelíes y palestinos consideran la paz como algo irreducible a un Estado, sea del lado que fuere, sin Jerusalén, la metáfora del triunfo, como capital.

Quien pudo visitar Jerusalén antes de la "intifada" habrá tenido la evidencia de "controles" en la ciudad vieja que se organizaban en la práctica. Los musulmanes controlaban la región de las mezquitas; los judíos, la del Muro; las católicos, las iglesias y sus monumentos santos; lo cual, si bien no implicaba la paz, no estaba tan alejado de ella en la práctica como en las sentimientos. Esa práctica era el interesante resultado de la convivencia y, obviamente, de un relativo estado de libertad y democracia que, bien o mal, el Estado de Israel trajo como novedad a aquel rincón del mundo. La solución, indudablemente, contiene estos tres elementos: la convivencia, el estado de libertad y el fin del triunfalismo. Algo muy diferente de lo que las líderes de ambos pueblos están haciendo.

Jerusalén, *¿es* de los judíos o de las árabes? Encuestas por Internet para ver quién "gana" y demás actitudes de este tipo no acercan a nadie a la idea de una posible "capital metáfora de la paz". Hay una profunda irresponsabilidad en el planteo que implica la idea de la "pérdida" de Jerusalén.

Deberían llevarse a cabo profundos estudios acerca de Jerusalén, tanto en Occidente como en Medio Oriente. Para los judíos sigue pendiente Un difícil auto-análisis, que no es sólo político sino teológico. Comprender el monoteísmo no solamente como la religión de un Dios único sino como la de un solo pueblo, implica un acto de triunfalismo en el siglo XXI. Para musulmanes y cristianos el trabajo no es menos profundo y complejo. Pasa por la misma cuestión reforzada por la reflexión de

querer ser la legítima Israel (o Ismael para los musulmanes) o la Nueva Israel (en la visión cristiana). Este deseo de triunfo teológico fue el que marcó, en los últimos dos milenios, las guerras entre cristianos y musulmanes por la conquista de Jerusalén. No es simplemente un triunfo político, sino teológico. Y cuando el triunfo es teológico y simbólico, entonces no se trata de saber quién se queda con Jerusalén, sino quién se queda con Dios. Y ahí las negociaciones pasan a ser de orden psicológico, teniendo como cuestión básica: ¿A cuál de sus hijos Usted (Él) prefiere?

No habrá paz mientras todas las partes interesadas no sean derrotadas. Una derrota en las expectativas de triunfo de todos los implicados es la única esperanza de paz. Siempre ha sido así.

La plaga del convencimiento

Entramos en este siglo con un Papa que hacía referencia a una antigua herida del mundo occidental. Pedía perdón por los crímenes cometidos en "nombre de Dios". Nunca quedó tan políticamente claro el significado del tercer mandamiento "no tomarás el nombre de tu Dios en vano". En particular, fueron recordados los crímenes cometidos al servicio de la "verdad": la intolerancia y la violencia contra disidentes, guerras religiosas, violencia y abusos de los cruzados así como los métodos crueles utilizados por la Inquisición.

Una de las luchas fundamentales de los "derechos humanos" es aquella contra el deseo de "convencer". La idea que guía nuestra civilización occidental es que para que una parte tenga razón, la otra tiene que, necesariamente, estar equivocada.

Se cuenta que un rabino fue cierta vez consultado sobre un litigio. Una de las partes involucradas presentó su caso y el rabino asintió: "usted tiene razón". La otra parte también presentó su argumentación y el rabino reconoció: "usted también tiene razón". Su asistente que lo acompañaba, atónito, cuestionó al maestro: "esto es un litigio, "?cómo puede ser que este tenga razón y que aquel tenga razón?". El rabino concordó: "usted también tiene razón".

A primera vista, el rabino nos parece una figura patética que concuerda con cualquier argumento. Pero luego percibimos su enseñanza acerca de una "razón" que no es indivisible o única. Nuestra dificultad es que la realidad siempre está compuesta de varias "verdades". La democratización de lo "correcto" tal vez sea el acto más importante de ciudadanía Y espiritualidad de nuestros tiempos.

Más importante, tal vez, que la memoria y el juzgamiento del pasado es la capacidad de identificar en nuestro tiempo las actitudes que, todavía hoy, representan las fuerzas del "convencimiento". Ellas están en todas partes transformadas en intolerancia.

Los que "precisan convencer" son aquellos que creen que la vida es un camino que debe

llegar a algún lugar en donde sus vivencias y sus valores serán comparados con las vivencias y los valores de los otros. Los que "no precisan convencer" no perciben la vida como un "mega examen de ingreso". No hay primeros puestos, ni siquiera aprobados y reprobados por parámetros externos y excluyentes. No hay redimidos ni condenados.

Existen en este mundo los que "viven y dejan vivir" y existen, también, los que precisan afirmar sus certezas demostrando y señalando al "otro" como errado.

Un día estaremos de acuerdo en que sólo existe un parámetro externo para definir lo "correcto" y lo "erróneo": lo correcto es cualquier cosa que no quiera convencer o imponer la voluntad de uno sobre el otro; lo "erróneo" es la postura del querer convencer.

Tanto el convencido como el que convence son perdedores. El juicio de la vida se basa en dos clases de acusación: las ocasiones en que fuimos convencidos y las ocasiones en que convencimos. Nuestra identidad y nuestro sentido de presencia son puestos a prueba cuando no estamos en la condición de convencidos ni en la de convencer. La propia alegría depende de cuánto no somos convencidos por los otros y de cuánto no convencemos a los otros. Cuanto más "convencidos" estamos y más queremos convencer, más tristes e insatisfechos nos tomamos; mayor es nuestro sentido de inadecuación, inseguridad y miedo.

El "convencimiento" nos roba la vitalidad fundamental de nuestra propia raíz y nos hace depender del otro para definimos a nosotros mismos. El "convencimiento" es una envidia disimulada. Morada del mal, se instala en todas las áreas estancadas y alienadas de nuestra vida y ahí deposita sus larvas. Podemos erradicar el "convencimiento" del mundo con una acción "sanitaria" cuidadosa y organizada. Podemos educamos al punto de tener "tolerancia cero" con la intolerancia. El reconocimiento de los errores del pasado es un paso importante, pero apenas un poco más de responsabilidad. Esto debido a que la historia juzgará a todos no por su conciencia del error, sino por su capacidad de evitar repetirlo.

Capítulo 4 - Meditaciones político-existenciales II

Bernardo Sorj

Por un judaísmo plural

¿Cómo explicar a las nuevas generaciones que ciertos fenómenos, obvios para ellas -como es el caso, por ejemplo, de las computadoras o de Internet-, no existían pocas décadas atrás? Y si resulta difícil imaginamos el mundo sin ciertos objetos, más difícil todavía es imaginar mundos en los que los debates y las creencias que los sustentaban desaparecieron de escena (por ejemplo, la discusión sobre la existencia o no de un pueblo judío).

Así es como, durante buena parte del siglo XX, generaciones de intelectuales e ideólogos - entre ellos Moises Hess y Leon Pinsker, Beer Borochov y Simon Dubnow, Lenin y Rosa Luxemburgo- argumentaron a favor y en contra de la existencia de una nación judía, partiendo del hecho de que los judíos no poseían un territorio común. Aun más, los sionistas, defendiendo la existencia de un pueblo judío, argumentaban que la vida en la diáspora era una "anormalidad" y se proponían corregirla, normalizando el pueblo judío eliminando la diáspora. .

En la primera mitad del siglo XX, la lucha por la afirmación de una nación judía se dio, particularmente, contra la visión dominante en el movimiento comunista pero, también, contra la mayoría de las corrientes en el seno del judaísmo ortodoxo y liberal. Para un gran número de judíos -religiosos ortodoxos o reformistas, o hasta socialistas ligados al Bund que proponían autonomía cultural o territorial en la propia diáspora sustentando una identidad fundada en la cultura idish-, el sionismo estaba destinado al fracaso. EI judaísmo podía, de este modo, ser conceptualizado de diversas formas, pero no como un proyecto político de nación.

Este periodo presenta una enorme fragmentación, confrontaciones y debates en el interior de las comunidades judías. Cada punto de vista era vivenciado como excluyente con relación a otro. EI sionismo, primero como movimiento social y después como ideología de un Estado que debía crear una nueva cultura homogénea, participó de esa tendencia excluyente. Basado en el dogma de que la diáspora era el origen de todos los males del pueblo judío, el sionismo desvalorizaba la diáspora y las otras expresiones del judaísmo moderno. Así, la nueva cultura nacional israelí fue construida en tomo de una mitología nacional que enfatizaba los lazos con el período antiguo pasando por alto 2000 años de vida diaspórica.

EI Holocausto y los sentimientos de solidaridad con relación al Estado de Israel extinguieron, o dejaron al margen a grupos, movimientos culturales que proponían formas no nacionalistas de concebir el judaísmo. EI único centro con vitalidad para reconstruir visiones alternativas del judaísmo, Estados Unidos, es totalmente autorreferente y, en la práctica no se considera como una

diáspora. EI sionismo, a pesar de los esfuerzos recientes para renovar sus relaciones con las comunidades judías en la diáspora, continúa cautivo de una visión de la historia en la que Israel es el único centro auténtico de producción de cultura judía.

Al iniciarse el siglo XXI, comienzan a surgir señales de pluralización del judaísmo, gracias a una diversidad que permaneció en la penumbra durante casi medio siglo, acallada por el trauma del nazismo y por el sentimiento de que la solidaridad para con el Estado de Israel era la prioridad de la vida judía en la diáspora.

Si bien el sionismo triunfó políticamente -y hoy el Estado de Israel es, de una forma u otra, parte de la identidad y del sentimiento de seguridad (e inseguridad) ontológica de la gran mayoría de los judíos-, el mismo se mostró totalmente inadecuado en su diagnóstico y en sus teorizaciones acerca de la dimensión diaspórica y cultural del pueblo judío. En defensa del sionismo en la primera mitad del siglo XX se podría argumentar que tuvo que enfrentar puntos de vista que competían en una Europa que se dirigía hacia la barbarie. Ahora bien, seguir afirmando hoy la visión sionista de la historia es un despropósito y un empobrecimiento inaceptable de la cultura judía.

Paradojalmente, es en Israel donde la visión sionista tiene el costo cultural más alto, debido a un típico proceso de retomo de lo reprimido. Toda la diversidad de la vida judía en la diáspora, que la política educacional y la ideología oficial del Estado de Israel procuraron escamotear, renegar y olvidar, reaparece hoy bajo la forma de movimientos políticos y culturales; movimientos, estos, que fragmentan y cuestionan el proyecto de creación de una nueva cultura nacional homogénea, y de un pueblo "normalizado". Así, por ejemplo, los judíos de Rusia que no quieren desprenderse de su cultura natal, crearon el mayor centro de cultura rusa en el exterior, con canales de televisión, radio, periódicos y editoriales. En cuanto a los judíos del mundo árabe, se identifican con un partido religioso, el Shas, que reniega del sionismo considerándolo un fenómeno del judaísmo europeo, que los llevó a ocupar posiciones inferiores en una sociedad que desvaloriza su cultura diaspórica.

La identidad judía siembre estuvo ligada a localidades (es decir, judío-español/-polaco/ -alemán/ - portugués/ -babilonio/ - romano/ - brasileño, etc.),[1] y continúa estándolo en Israel (judío-israelí-iraquí-ruso/-argentino/-francés/-georgiano, etc.). El Estado de Israel, del cual los sionistas seculares esperaban que produciría una nueva cultura nacional "normalizada" y homogénea, se transformó en una nación de diásporas y, el Estado nacional, en el representante y administrador de los conflictos de un conglomerado de identidades fragmentadas. Ello no constituye un demérito para el Estado de Israel ni para el proyecto sionista, en tanto estos sean capaces de desarrollar instituciones democráticas en las que los intereses y conflictos generados por la diversidad cultural

[1] Dentro de esta perspectiva ver los tres volúmenes de David Biale, *Cultures of the Jew*s, New York, Schocken Books, 2001.

puedan ser elaborados y negociados, sustituyendo el actual prorrateo de recursos públicos en función de alianzas políticas circunstanciales. Ese reconocimiento de la diversidad cultural y la creación de instituciones democráticas son parte del camino de pacificación de la región, ya que posibilitan el encuentro con otra cultura también ligada a la nacionalidad: los israelíes-árabes -o israelíes-árabes-palestinos-, que constituyen un quinto de la población del país.

Pero si el camino de la construcción de instituciones democráticas en Israel está lleno de espinas en función del conflicto con el mundo árabe, también es verdad que la propia tradición diaspórica, que enriqueció el judaísmo en tantas dimensiones, no desarrolló el arte de gobernar ni el espíritu público moderno. Ya en la década de 1950, Ben Gurion se quejaba de la falta de *mamlachtiut* de los ciudadanos de Israel, lo que en el lenguaje de la ciencia política puede ser traducido como falta de experiencia y de sensibilidad en el arte de gobernar sociedades complejas. Los judíos desarrollaron durante siglos una cultura con un fuerte componente comunitario y solidario, pero que, en el interior de ella, la distancia entre lo público y lo privado es casi inexistente. De este modo, la estrategia de supervivencia frente al mundo exterior (y, en el caso de Israel, el mundo es "exterior" para las diversas corrientes políticas, religiosas y comunidades étnicas judías, además de las árabes) consiste en cerrarse en la defensa corporativa de los intereses particulares.

Sionismo, diversidad y democracia

La guerra fría encuadró durante cuatro décadas las estrategias de las élites dirigentes de los países árabes y de Israel. No es que aquella hubiera congelado completamente la Historia, pero definió las posibilidades -o un campo de posibilidades- dentro de las cuales los distintos grupos dirigentes buscaron concretar lo que consideraban los intereses nacionales. Para ello se aprovechaban de los conflictos estratégicos de las potencias militares hegemónicas -Estados Unidos y la Unión Soviética-, las que, a su vez, los utilizaban para sus propios fines.

La lógica de la guerra fría suponía una lucha por posiciones territoriales, y se adecuaba particularmente a un conflicto como el árabe-israelí, en el que la victoria de unos era vivida como el aniquilamiento de los otros, es decir, el sueño de una parte era la pesadilla de la otra.

El fin del comunismo, y por consiguiente de la guerra fría, tomó inviables las antiguas estrategias. Mientras duró la guerra fría, buena parte de las élites dirigentes de Israel (ya fuera orientadas por una visión ultra nacionalista, o por una ideología de seguridad militar) consideraba posible anexar parte o la totalidad de los territorios ocupados en 1967. A medida que la guerra fría era vista como un conflicto interminable y que la paz no llegaría nunca, se intentó consolidar los beneficios inmediatos de la victoria colonizando los territorios ocupados. Con el fin de la guerra

fría, esa política se mostró demográficamente inviable, además de moral y legalmente inaceptable. Ello generó una fuente de inestabilidad política para el conjunto de la sociedad afectando, inclusive, a los judíos de la diáspora.

Ambas lógicas -la israelí y la árabe- eran simétricas y antagónicas. El mundo árabe juzgaba que, por medio de la lucha militar con apoyo soviético, conseguiría eliminar a Israel. El primer país árabe en firmar la paz con Israel, Egipto, fue también el primero en romper con la lógica de la guerra fría, o mejor dicho, en modificar su posición dentro de dicha lógica. Para ello estableció una alianza con los Estados Unidos, que permitió el acuerdo de paz con Israel.

La Guerra del Golfo señaló la nueva realidad geopolítica mundial, mostrando las implicancias del fin de la guerra fría. La aventura de Saddam Husein fue producto, entre otras cosas, de la falta de visión de la nueva situación estratégica mundial. Después de la guerra, varios países del Golfo se aproximaron a Israel. Paralelamente, comenzaron las negociaciones con el mundo árabe, primero en Madrid y después en Oslo, de modo directo entre palestinos e israelíes. Con todo, en cuanto los políticos más pragmáticos y buena parte de los militares profesionales se adaptaron rápidamente a la nueva situación, las realidades ideológicas, culturales y sociales alimentadas durante décadas mostraron su inercia. Como resultado de ello, viejas y nuevas élites se movilizan en busca de apoyo para sus propuestas de una confrontación total.

Los grupos dirigentes del mundo árabe y de Israel que buscan hoy una solución negociada para el conflicto deben convivir con los frutos que ellos mismos plantaron, protegieron o nutrieron: sueños nacionalistas irredentos y grupos religiosos fanáticos que, generalmente, tienen como base de sustentación a los grupos más excluidos de la sociedad.

Tarde o temprano el Estado de Israel deberá devolver todos los territorios ocupados en 1967 y aceptar la división de Jerusalén -en verdad tres ciudades: una árabe, otra judía y la antigua-, un espacio universal. ¿Pero cómo decírselo al pueblo después de décadas de repetir que Jerusalén es una e indivisible? ¿Y le dirán cómo los gobernantes palestinos a su pueblo que el precio de un Estado propio incluye aceptar que los refugiados, por lo menos en su gran mayoría, no volverán a sus tierras y que su destino y sus posibilidades pasan por el efectivo reconocimiento y aceptación de Israel como un Estado con mayoría judía?

Crisis y perspectivas del judaísmo secular

¿Cómo es posible que el judaísmo secular -que en el siglo XX fue la mayor fuerza del judaísmo, al desarrollar la cultura idish y permitir el surgimiento del sionismo y la creación del Estado de Israel- se encuentre en el siglo XXI a la defensiva? Para responder a esta pregunta debemos recordar primero que nunca hubo un movimiento social específico del judaísmo secular sino

que, más bien, hubo varios movimientos sociales e intelectuales en el interior del mismo y, hoy, estos movimientos están en crisis.

Lo que unifica a los individuos seculares y democráticos (la modernidad ha conocido formas no democráticas de laicismo como el fascismo y el comunismo) es una visión del mundo que separa el poder religioso del poder político, y el respeto a la libertad de conciencia individual y la tolerancia frente a la diversidad de creencias. El ser secular define los parámetros de convivencia en una sociedad democrática moderna, pero no define identidades ni cualquier objetivo de acción social específica. Es solamente bajo ciertas circunstancias históricas -especialmente cuando está involucrada la defensa de la propia existencia de una sociedad secular dada- que la lucha por la secularización se convierte en movimiento social. Esto ha ocurrido en países en los que la Iglesia es o fue poderosa (como en algunas naciones europeas y en México) y es, también, el caso de Israel hoy en día, donde la religión y los grupos religiosos han colonizado parte del Estado.

En el judaísmo moderno, la secularización ha impactado en ambos, creyentes y no creyentes y, en ambos casos, fueron creadas alternativas al judaísmo ortodoxo. Los judíos de inspiración liberal que creen en Dios, generalmente eligieron reformular prácticas y discursos religiosos tradicionales para ir al encuentro de los valores de la modernidad: libertad de conciencia, pluralismo, tolerancia y democracia. Los grupos seculares que adoptaron el ateísmo (el componente ateísta militante era fuerte entre los socialistas o el agnosticismo) encontraron su canal principal de expresión en el bundismo, en el comunismo, y en el sionismo (desde el liberal Herzl al nacionalismo extremista de Zeev Jabotinsky y el marxismo de Meir Yaari). Uno podría argumentar, desde una perspectiva sociológica, que estos movimientos constituyeron religiones seculares, y podemos distinguir entre entre judaísmo secular no teísta y movimientos y religiones seculares teístas, como la conservadora y la reformista.

Ruth Calderón comparte esta visión: "Al contrario de lo que se acepta comúnmente, no es la relación con Dios lo que separa judíos seculares y religiosos. Tiendo a definir al israelí secular como un judío no halájico, una definición que contiene una amplia gama de laicidad. Ella incluye los ateos, aquellos con un enfoque más tradicional, y aquellos que vivencian una presencia divina en sus vidas pero que no aceptan la autoridad rabínica, no pertenecen a una congregación formal ni observan los mandamientos. Los religiosos también están lejos de constituir una comunidad monolítica. Varias tendencias liberales posibilitan la interpretación de costumbres y ceremonias de formas nuevas".[2]

Con la crisis de las religiones seculares no teístas el judaísmo secular entró en crisis. El

---

[2] We enter the Talmud barefoot, http://www.culturaljude lalesm.org/ccj/articles/26.

secularismo en sí nunca constituyó -por lo menos hasta ahora- un movimiento social unitario, ni tampoco ofrece actualmente una identidad colectiva clara. Es decir, no es un movimiento social capaz de despertar el sentimiento de pertenencia a una comunidad relativamente cerrada, delimitada por un sistema de creencias y/o ideologías comunes y vinculadas a instituciones responsables de preservar la integridad, homogeneidad y la reproducción del grupo. En otras palabras, para constituir un único movimiento social, los judíos seculares necesitan un elemento común -una causa, una ideología, valores como la creación de un estado judío o la defensa de la cultura idish-, algo que los congregue a pesar de sus diferencias individuales. Pero, hoy por hoy, lo que hay son judíos seculares, es decir, individuos aislados que definen y eligen aquellos aspectos de la cultura judía que son relevantes para ellos, basándose en constantes dudas y en una gama de experiencias y continua inestabilidad (porque lo que asegura la estabilidad son consensos colectivos que limitan la disonancia cognitiva y homogeneizan los discursos).

Así los judíos seculares contemporáneos están atados a un judaísmo profundamente mutante, debido a que no existen instituciones que les ofrezcan un denominador común. Esto significa que, aunque la mayoría de los judíos en Israel y en la diáspora son seculares, ellos son extremamente frágiles cuando se trata de la institucionalización de su judaísmo. Los judíos seculares constituyen la mayoría del pueblo judío pero son minoría en las organizaciones comunitarias. La vasta mayoría de los intelectuales judíos no tiene ninguna participación activa en las instituciones judías, muchas de las cuales son extremamente conservadoras y políticamente reaccionarias.

El sentimiento de "ser judío" (judeidad) de un judío secular generalmente encuentra su expresión en el deseo de mantener viva la memoria de sus padres o abuelos en el sentimiento de solidaridad con otros judíos que sufran persecuciones o estén en peligro, pero no tiene una expresión simbólica o ideológica clara. De esta forma, resulta adecuado decir que la mayoría de los judíos seculares son judíos confundidos, es decir, que se sienten judíos y no creyentes pero que son incapaces de explicar claramente qué es lo que este sentimiento significa. ¿Por qué? Porque, como mencionamos anteriormente, las ideologías que en el siglo XX permitieron a los judíos seculares el acceso a un discurso colectivo están en crisis.

EI judaísmo secular no religioso fue construido sobre dos pilares -socialismo y/o sionismo- y ambos fomentaron una revisión de la historia judía. No hay necesidad de comentar aquí la crisis del socialismo. En cuanto al sionismo, es ahora un sueno hecho realidad. Sin embargo, esto hace que Israel no posea más la misma atracción que antes de la creación del Estado y aun de sus primeras décadas de existencia; la fuerza mítica de la noción de *Jalutz* (pionero) es incomprensible para los jóvenes de hoy.

EI judaísmo secular estuvo íntimamente vinculado a una visión histórica del pueblo judío y a

la reconstrucción del mesianismo en este mundo, dentro una visión renovadora de la historia judía. Ambos pilares están hoy en crisis. Estamos viviendo un período de descreimiento respecto de la noción de progreso y de miedo e incertidumbre ante embates de la historia. Las nuevas generaciones de hoy no encuentran un significado especial ni en la historia de la humanidad ni en la historia judía en particular. El lugar de la Historia con "H" mayúscula, cada uno se refugia en su propia subjetividad, concentrando todo los esfuerzos en construir su propia historia individual. El mesianismo secular entró en crisis cuando las grandes ideologías políticas se desmoronaron.

¿Qué falta? ¿Qué puede afianzar y estabilizar una identidad judía secular? La respuesta es simple: una causa o meta común y/o estructuras institucionales, profesionales o voluntarias responsables de su organización colectiva y su reproducción.

¿Cuándo y cómo el judaísmo secular producirá nuevamente movimientos sociales que puedan revitalizar el judaísmo? Si de algo podemos estar seguros, es de que el futuro es impredecible, y nunca es una repetición del pasado. El proceso de reconstrucción del judaísmo secular no será la obra de intelectuales individuales. Estos últimos pueden contribuir desarrollando análisis de trayectorias pasadas que ayudarán a diseñar nuevas perspectivas para el futuro. En el mejor de los casos, los intelectuales judíos pueden identificar tendencias en el interior del judaísmo que les resulten útiles a individuos o grupos de judíos seculares durante este período de transición histórica. Nuestra contribución principal es criticar los dogmas y liberar las ataduras intelectuales que sustentaron el judaísmo secular en el siglo XIX pero que, hoy, constituyen barreras para su desarrollo.

Entre los tópicos que precisamos debatir, deberíamos incluir los siguientes:

1) El nuevo judaísmo secular será fruto de un diálogo con el judaísmo secular religioso y, más ampliamente, con el vasto acervo de la cultura judía rabínica. En este proceso debe producir sus formas particulares de comunidad (donde no se delega el poder de decisión de lo que sea judaísmo al rabino) y ritos de transición (nacimiento, casamiento, muerte) y festividades.

2) Actualmente, ni el ateísmo ni el agnosticismo son suficientes para construir mundos significativos que den un sentido a la vida. Ambos inspiraron a generaciones que creyeron en el poder de la ciencia, de la razón y del progreso, pero, en si mismos no son suficientes para movilizar acciones colectivas.

3) El antisemitismo y la solidaridad con la persecución de judíos permanecerá como uno de los pilares de la identidad judía. Pero el antisemitismo no puede ser representado eternamente como una fatalidad inevitable, ni ser asociado, implícita o explícitamente, con un discurso e sentimientos que visceralmente separan al judío del no judío.

4) El Estado de Israel podría ser uno de los pilares del judaísmo secular, porque la sociedad israelí tiene la creatividad potencial de construir una cultura secular judía. Desafortunadamente el

conflicto árabe-israelí ha retrasado el proceso de construcción de un judaísmo secular creativo.

5) La importancia del Estado de Israel no debe oscurecer el hecho de que los judíos seculares de la diáspora y los de Israel enfrentan diferentes problemas. En Israel, los judíos seculares están unidos por una preocupación y un objetivo común: la lucha contra la teocratización del Estado de Israel, o sea la distorsión de la democracia. En la diáspora no existe tal estímulo, si bien el avance de os grupos ortodoxos no es despreciable. La hegemonía creciente del judaísmo

6) La cuestión de definir quién es judío resulta aun más compleja. En Israel, la Ley del Retorno define el derecho a la ciudadanía poniendo en juego intereses económicos y políticos (ser ciudadano israelí es un ticket de entrada a una sociedad desarrollada) que no existen en la diáspora.

7) Las diversas culturas nacionales de la diáspora varían enormemente entre una y otra, y esto afecta el contenido del judaísmo secular. Este precisa enfatizar el valor de las diferentes expresiones nacionales del judaísmo, así como el de la diáspora asó como un componente positivo de la identidad judía.

8) Por último, sabemos que el judaísmo es una creación generacional. Aun más en los tiempos modernos. Las primeras generaciones de judíos seculares se constituyeron como una reacción a sus progenitores, cuyo punto de referencia era un judaísmo ortodoxo de valores rígidos que no respondía a los desafíos y expectativas del mundo moderno. Gran parte de los jóvenes judíos seculares de hoy no tiene un punto de referencia claro, de acuerdo al cual o contra el cual definir sus objetivos. Aunque el nuevo judaísmo secular se va a constituir fundamentalmente como una respuesta de las nuevas generaciones -formulando propuestas apropiadas para el nuevo contexto histórico-, la generación que ahora está dejando la posta tiene la responsabilidad de apoyar y facilitar esta transición. Porque aunque no tengamos una propuesta clara para ofrecer ni un modelo contra el que deberíamos reaccionar, nosotros todavía podemos transmitir una herencia cultural, siempre y cuando reconozcamos que las nuevas generaciones son las que van definir las nuevas formas de judaísmo secular.

Capítulo 5 - Judaísmo y el no judío en la familia

Nilton Bonder

Cajú, el quinto hijo

La tradición rabínica hace uso de una interesante forma de dialéctica: La "tetraléctica". Contrariamente al pensamiento desarrollado a partir de y con el fin de unir las oposiciones -tesis y antítesis- para lograr una comprensión superior -la síntesis-, los rabinos resaltaron el "centro entre los polos" como la forma de alcanzar la síntesis plena. El centro siempre está formado por dos categorías moderadoras: el centro más próximo de un polo y el centro más próximo del otro polo. Los casos son numerosos. Por ejemplo, para reflexionar acerca de la posesión, los rabinos reconocen dos categorías principales. La del "apegado" es la de aquellos que piensan que "lo que es mío es mío y lo que es tuyo es mío", y la del "desapegado", la categoría de los que piensan que "lo que es mío es tuyo y lo que es tuyo es tuyo". Pero entre estas dos categorías existe la de "los mal resueltos": "lo que es mío es mío, y lo que es tuyo es tuyo" y la de "lo que es tuyo es mío, y lo que es mío es tuyo".

El primero es el centro más próximo al polo apegado. A pesar de contener elementos de menor apego, sin duda todavía pertenece a esta categoría. La segunda categoría, también del centro, aunque próxima a una tontería, confunde las nociones de propiedad, y aun conteniendo elementos de apego, está más próxima al polo del desprendimiento.

Otro ejemplo puede ser tomado de las cuatro formas de temperamento (Avot 5:14). En los extremos están los "difíciles de enojarse y fáciles de apaciguar" (los pacíficos) y los "fáciles de enojarse y difíciles de apaciguar" (los furiosos). Entre ellos están los de "centro de paz" – difíciles de enojarse y difíciles de apaciguar- y los de "centro furiosos" -fáciles de enojarse y fáciles de apaciguar-. Este juego de apuntar a los "centros" aparece en ejemplos como el de los cuatro tipos de donadores (Avot 5:16), o los cuatro tipos de aprendices (Avot 5:15) y así sucesivamente. Esta "tetraléctica" es una referencia de un orden tal para los rabinos, que la propia Creación fue codificada en cuatro mundos. En los polos están los mundos "material" y "etéreo" y, en el centro, el "centro-material" y el "centro-etéreo". Este tipo de pensamiento nos resulta familiar a través de la política moderna que creó la percepción de una "izquierda" y una "derecha", con sus centros en la "centroizquierda" y la "centroderecha".

Para la experiencia existencial el cuerpo y el espíritu están en los polos. Sus centros son la "emoción", más próxima al cuerpo y el "intelecto", más próximo al espíritu.

En la interpretación, como nos muestra la leyenda del Pardes, existen los polos de aquellos que se mantienen íntegros y de aquellos otros que se pierden.

Entre el sabio y el hereje están las categorías del centro-sabio (autodestructivo, permanece íntegro ante la verdad al costo de su propia integridad física) y el centro-hereje (el loco, no permanece íntegro ante la verdad para preservar su integridad física).

Hoy ese paradigma de la tetraléctica ha sido puesto en jaque por el cajú.[3] ¿Pero cómo surge el "cajú" en todo esto?

En la celebración de *Tu-Bi'shevat* -el año nuevo relativo a los árboles-, en los primeros indicios del fin del invierno e inicio de la primavera, los rabinos crearon un "juego simbólico" a través de los frutos. Para marcar la "tetraléctica" presentaron la idea de que los frutos -gracia mayor concedida por el reino vegetal- existen dentro de cuatro categorías. Los frutos totalmente resguardados (cáscaras y semillas no comestibles como la palta o el mango), y los totalmente "entregados" (cáscaras y semillas comestibles como la frutilla o el higo) representan los extremos en el reino de los frutos. Los centros quedan a cargo de los frutos "centro-defendidos" (cáscaras no comestibles y semillas comestibles como la banana, el ananá y la pifia) y de los "centro-entregados" (cáscaras comestibles y semillas no comestibles como la ciruela o la aceituna).

Todo muy bien hasta que aparece el cajú.

El cajú es una quinta categoría. Es verdad que a muchos les gustaría encuadrarlo como un fruto de cáscara comestible y semilla no comestible. Pero esta seria una triste simplificación del cajú. No me refiero solamente al hecho de que la fruta del cajú tiene la particularidad de exteriorizar su semilla (que no se halla protegida por la cáscara sino que está expuesta) y representar una forma extraordinariamente "entregada". Es un hecho que su semilla, aparentemente no comestible, es justamente lo más codiciado del fruto: castaña de cajú. No conozco otra fruta cuya semilla sea más codiciada con fines comestibles que el propio fruto, y cuyas semillas y fruto sean externos unos a los otros. El cajú trae problemas.

Los judíos brasileños saben que el "cajú" trae problemas. En particular porque este término, muchas veces utilizado en forma peyorativa, denomina a los hijos de casamientos mixtos. Derivado de las sílabas iniciales de "católicos" y "judíos", el "cajú" representa a todos los hijos de casamientos entre judíos y personas de cualquier otra religión. "Quién es el cajú? "Será una figura externa que está adentro, o una figura interna que está afuera? "Cómo encuadrarlo en el paradigma vigente? No hay dudas: el "cajú" trae problemas para la tetraléctica. De hecho, todo lo que que está afuera del pensamiento o de la teoría trae problemas. "O serán desafíos?

Sin saberlo, o sabiendo, los judíos brasileños elevaron el cajú a una pieza mítica: el quinto

[3] Fruto de una planta brasileña llamada cajueiro " El pedúnculo se desarrolla en una estructura carnosa, dulce en algunas variedades, de fuerte color amarillo o anaranjado, que consiste en la parte comestible de la castaña de cajú. La fruta en si es la semilla de la planta en forma de medialuna en su ápice." http://es.wikipedia.org/wiki/Pseudofruto.

fruto.

El cajú es fundamental para que comprendamos la propia noción de dialéctica o "tetraléctica". La dialéctica no es nada más que la tentativa de tratar con el "otro". El diálogo, que es hoy el sostén principal de la ética y el entendimiento humano, se basa en el hecho de reconocer en la antítesis del otro la posibilidad de una síntesis que sea la depuración de nuestra propia tesis. Los rabinos también buscaban esto con sus cuatro categorías. Reconocer al otro, así como los matices en el comportamiento humano, era promover un ser humano mejor, con mayor comprensión de sí y de su prójimo. Sin duda el cajú puede hacer que este proceso dé un paso al frente. El verdadero "otro" es aquel que no está en el diálogo y que, de cierta forma, cuestiona tanto tesis como antítesis. Es aquel que no se encuadra en la síntesis y, por lo tanto, la "desaprueba".

Por un lado, el cajú implica "amenaza" y, por el otro, "desafío". Pero todos sabemos que ignorar la existencia de ese "quinto fruto" no preserva la síntesis; por el contrario, acelera su proceso de desintegración. No existe otra forma de honrar el esfuerzo intelectual y espiritual del pasado que no lleve la amenaza a la categoría de desafío.

En la *Hagadá* de Pesaj los rabinos ejemplificaron por medio de su "tetraléctica" cuatro categorías de pertenencia a un grupo. El hijo que se siente parte de la cultura y el que se siente fuera de ella son, obviamente, los polos. En el centro están los ignorantes -una especie de centro de aquellos que se sienten parte de la cultura- y los alienados -una forma de centro de aquellos que no se sienten parte de la cultura-.

El cajú es el quinto hijo. Externo a la cultura, él no puede ser categorizado como ignorante o alienado, ni tampoco como aquel que la rechaza. Estos nuevos tiempos exigen el coraje de entender que tal vez lo externo, la propia semilla difícil de tragar, sea el manjar más apreciado. Y que más que en el fruto, su importancia está en aquello que es externo y en su poder de construir y reconstruir lo que es interno.

Tal vez la gran sorpresa sea justamente esa: que el que hoy nos parece incomible, intragable, pueda convertirse en el mejor manjar si es tratado adecuadamente. Como la cultura brasileña se da a conocer más por la castaña de cajú que por el fruto -desconocido para la mayoría-, no se asombren si este deviene en el nuevo paradigma. Esto es, de la "castaña" puede surgir en el futuro gran parte de la identidad de una cultura que el fruto en sí no produce.

Con-versiones y hechos

La cuestión de las conversiones al judaísmo -más que polémica al interior de los diversos movimientos judíos- revela importantes tendencias de la auto-imagen de los judíos en los últimos siglos. La frecuente desconfianza de los judíos respecto de la sinceridad de los convertidos se basa,

en parte, en el temor de la corrosión por la asimilación y, en parte, en el temor a la utilización del judaísmo para "intereses propios". Ambas consideraciones son relatadas desde los primeros textos rabínicos acerca de este asunto. Bay, sin embargo, un tercer elemento de carácter bastante subjetivo que constituye *unafresh mutation* (una nueva mutación), es decir, un desarrollo moderno de la cuestión.

Dice respecto a la evolución de la idea que "ser judío" es una condición que se transmite apenas por la "sangre". Para expresarlo en lenguaje contextual, no estamos hablando de una carga genética, terminología muy reciente, sino de un "alma" que retrocede hasta el Monte Sinaí. Este linaje espiritual consiste en una forma de racismo que se expresa por la creencia no en un cuerpo diferenciado, sino en un alma diferenciada. Esa forma de teología se expresa en el imaginario popular señalando como "imposible para un no judío entender el drama, la tragedia, la saga y la epopeya del judaísmo". Sólo un "alma" modelada por la experiencia histórica y amamantada por un "hogar judío" consigue producir el "ser judío".

Vamos a hacer una recorrida por el concepto de "conversión" con el objeto de exponer una inseguridad interna de los judíos que se manifiesta externamente en la cuestión de la conversión. La posible falta de fidelidad del convertido, su capacidad de inocular el judaísmo con percepciones erróneas o de diluir algo que es puro, todo ello revela la fragilidad de la identidad judía moderna. Para la gran masa de judíos no practicantes absorbidos por la ciudadanía y la globalización, resulta insoportable percibir que no hay casi ninguna o ninguna diferencia entre ellos y los no judíos. Aumentar el valor de los requisitos de ingreso al club para preservar su categoría, sin mejorar realmente el contenido y la calidad del mismo, es un indicador de decadencia.

Los extremos, es decir, la ortodoxia y los judíos plenamente asimilados, estarían resueltos. EL primero asume ser "diferente" de los otros en su misión histórica o, de manera mística, en su función cósmica. El segundo asume ser "un igual" y, por lo tanto, cuestiones como la conversión o las convenciones de pertenencia importan poco.

Entretanto, ambas posturas apenas disimulan una solución definitiva. La ortodoxia, primeramente, vive su drama particular teniendo que adoptar posturas cada vez más radicales para poder diferenciarse en un mundo de iguales. No sólo la televisión habla de iguales sino, también, la moral, la ética, la cultura, el arte, la ciencia, los mitos y los misticismos. La ortodoxia obtiene beneficios de dicha igualdad, depende de ella, hace uso de la misma y precisa, al mismo tiempo, re-asegurarse constantemente de que ella (la igualdad) no existe. La vestimenta, las prácticas Y las ideas tienen como función mayor no tanto servir al Creador, sino proteger al judío. El segundo grupo adopta aires y una actitud de seguridad para descubrir que, en la primera o segunda generación, sus descendientes están confundidos, no identificando en su postura una opción co-

munitaria, sino una renuncia.

La palabra *guer* -converso-aparece en el texto bíblico con el sentido de "extranjero". La raíz de su significado, "residir, habitar", transmite Una sensación de transitoriedad. "Residentes temporarios fueron ustedes en Egipto" dice el texto bíblico generando una de las más fuertes identificaciones judías: ustedes fueron extranjeros, ustedes fueron residentes temporarios sentados sobre sus maletas y ustedes fueron "convertidos" en media de otros. No hay duda de que la expresión contiene una ambigüedad. Si el converso es alguien que abraza una cultura y una fe, ¿por qué designarlo para siempre como un extranjero?

Esa ambigüedad aparece en las textos en afirmaciones como: "el convertido es recibido con los brazos abiertos y es tratado como un judío" (Lev. R. 2:9) o en discusiones en las que se plantea si puede servir como juez o no ("un prosélito sólo puede servir como juez en casos civiles, estando impedido de servir en casos criminales y, además, sólo para otro prosélito" (Lev. 102a).

En ciertos casos la cuestión es de sensibilidad a la diferencia. La realidad de un origen y de una familia externa al judaísmo también aparece señalada en discusiones del tipo: " ¿Cómo debe un convertido dirigirse a los ancestros judíos? ¿En las oraciones debería el convertido decir 'Nuestro Dios y Dios de sus antepasados' o 'Nuestro Dios y Dios de nuestros antepasados?'". La pregunta es legítima desde el punto de vista objetivo. Decir que es el Dios de sus antepasados (tomando obviamente "Dios" por una forma específica de relación con Dios) seria una mentira. Entretanto, Maimónides percibe la malicia implícita en esta "verdad" y sentencia en una carta a un amigo convertido (Rambam, Responsa 42): "Un convertido debe decir 'Nuestro Dios y Dios de nuestros ancestros' o 'que nos eligió' o 'que nos dio' o 'que nos hizo heredar', porque al elegir tornarse un convertido pasó a ser un discípulo, un hijo de Abraham. Una vez que se convierte no hay diferencia entre yo y usted...". En verdad, ninguna otra tradición está tan marcada por la idea de conversión como la judía. Su fundador no es un profeta, un visionario que recibe importantes revelaciones, sino alguien que se asocia a otro pacto diferente de aquel de sus pares y de su origen. Abraham es un personaje distinto de Moisés, de Buda, de Jesús e, incluso, de Mahoma. Abraham es un convertido que gradualmente convierte también a su mujer y a las mujeres de su hijo y de sus nietos.

No sólo la tradición traza el origen de importantes personalidades como Rabí Akiva, Rabí Meir, Shemaia y Avtalion hasta su conversión, sino que los señala como descendientes de los perversos Sanjeriv, Sisera, Haman y Nero (Git. 56b). Esto demostraría que la conversión es un acto de "nacimiento" nuevo, independiente del pasado, ya sea el del individuo o el de sus ancestros. Simbólicamente esta se expresa por el hecho de ser el Mesías descendiente de convertidos. Ruth la moabita forma parte del linaje directo del rey David, el cual a su vez es ancestro del Mesías. En resumen, Abraham es un convertido, Moisés es un judío que retorna y se casa con una no judía,

Rabí Akiva es descendiente de convertidos y el Mesías también. No hay duda alguna de que en los rasgos que hoy identificamos como típicamente judíos -pieles claras, niños pecosos, pelirrojos, caucasianos, ojos claros, etc.- está la presencia de mezclas exógenas en, básicamente, todas las familias. Pocos pueblos pueden remontar tan directamente su origen hasta los *guerim,* extranjeros, que pasaron a residir, habitar, convivir y comportarse como judíos.

El proceso de complicar las conversiones, adoptando aspectos cada vez más rígidos, es bastante reciente. En el siglo XVII, los consejos judíos de Lituania y de Moravia impusieron severas penalidades al acto de proselitismo y al de ofrecer albergue a los convertidos. La razón de esto deriva de factores externos e internos. El externo se debía a distintas acusaciones, tanto en Lituania como en Polonia, de que los judíos eran proselitistas. No sabemos si estas eran falsas acusaciones o si realmente representaban el comportamiento de la comunidad. En el campo interno, el mundo moderno hizo recrudecer, a su vez, el deseo de fronteras nítidas y definidas entre los miembros de los grupos judíos y de los otros. Las amenazas generadas por la emancipación, la asimilación y los casamientos mixtos acabaron por producir exigencias cada vez más estrictas en lo atinente a la conversión. Más recientemente, la volatilidad con que los individuos cruzan las fronteras de tradiciones y culturas ha generado sospechas en el proceso de conversión al judaísmo.

Es interesante notar que esa actitud más severa para con las conversiones es de origen nítidamente ashkenazi. Hasta hace pocas décadas, el mundo sefaradí se comportaba de forma bastante pragmática para con la conversión. De este modo, admitía su práctica como una necesidad intrínseca a un pueblo de "residentes temporarios y extranjeros", que es como se sentían los judíos.

***Tach'lis,* en la práctica**

La rigidez en la conversión y el abandono de actitudes más pragmáticas son nítidamente un reflejo de sentimientos de inseguridad y de falta de control sobre los destinos del judaísmo. Es interesante notar que la literatura rabínica trata la cuestión de la conversión con toda su riqueza y "diversidad". No tiene la expectativa actual de una fidelidad básica que sea absoluta. Las fidelidades parciales también eran reconocidas, lo que demuestra gran interés por un tratamiento más pragmático. Veamos los términos usados para distinguir las diversas actitudes de los convertidos:

> *Guer Toshav* (prosélito residente): aquel que, para adquirir ciudadanía limitada en la Palestina, renunciaba a la idolatría (Gitt. 57b).
>
> *Guer Sheker* (prosélito no sincero): aquel que ocultaba la preservación de costumbres y creencias de su fe de origen.
>
> *Guer Tzedek* (prosélito justo): aquel que se convertía con conocimiento del judaísmo, con sinceridad y con compromiso.
>
> *Guer G'erurim* (un convertido auto-realizado): no formalmente admitido y convertido, pero que es recibido informalmente por la comunidad (Av. Zara 3b).

Guer Ariot (prosélito por miedo) (Hull 3b): aquel que es presionado directa o indirectamente para la conversión. El ejemplo clásico son los "guerei Mordejai ve-Esther" (convertidos de Esther) (Esther VIII, 17).

Guer ia/omot (prosélito por sueño): convertido por consejo místico, por sueño o por interpretador de sueños (San. 85b).

Guerin To'im (prosélitos por error): convertidos que no siguen las directivas del judaísmo mismo sin traicionarlos por otros preceptos (Lev. 25a).

Luego de más de una década dedicado a realizar conversiones como una forma de convivir con fenómenos inherentes a la realidad de los judíos de Brasil, puedo diferenciar todos los distintos grupos definidos por los rabinos del pasado. Están los que se convierten en forma plena, y son un ejemplo para los propios judíos de un judaísmo vivo y con valores intrínsecos que muchos desconocen. Están los que son apenas "residentes", que conviven bien con el judaísmo pero sin demostrar por él interés intelectual o espiritual. Son sinceros en su adopción del judaísmo, crían a sus hijos como judíos y terminan funcionando en forma semejante a la gran masa de judíos aculturados que, sin embargo, preservan su identidad y pertenencia. Están los que se convirtieron por miedo. Miedo del cónyuge o de la suegra, o presionados por sus propios preconceptos ("la mujer debe seguir el marido") o por el deseo de integración en grupos sociales judíos. Son cada vez más los "prosélitos por sueño", que hacen del misticismo un sustituto para la falta de identidad propia.

Están los prosélitos mentirosos que manipulan el acto de conversión para la obtención de favoritismos afectivos y hasta materiales. Están los convertidos por "error" quienes, diferentes de los "residentes" que cumplen con prácticas carentes de pasión, no reniegan del judaísmo, a pesar de que este tiene poca presencia en su vida.

Esta variedad de casos muestra algo interesante: hay diferentes tipos de *guer*. Ellos no constituyen solamente la categoría de los "justos", de los prosélitos absolutos, sino toda la gama que mencionamos más arriba. Hasta el *guer sheker* -el prosélito mentiroso y manipulador- es un *guer*. Es obvio que, detectada la malicia, aquellos responsables de la conversión deben impedirla. Pero es importante percibir que esos estilos de *guer* son conocidos apenas después del acto de conversión formal. Hasta entonces, todos los *guerim* tendrán que presentarse como candidatos a *guer tzedek* Uustos) o al menos como *guer toshav* (residentes). Este fenómeno es parecido a la intervención religiosa en el casamiento. Por ejemplo, una pareja puede casarse por amor y con plena conciencia del significado del casamiento. O, sin amor, para obtener provecho material, o solamente para cumplir con la voluntad de los padres, o simplemente por anhelar un hogar afectivo que los padres no le brindaron, y se puede enumerar más ejemplos. ¿Hasta qué punto el rabino debe interferir para que el casamiento se realice únicamente entre un *zug tzedek* (un pareja de justos)? ¿Finalmente, si la jupá es un compromiso en las esferas celestes, por que querría un rabino involucrar a Dios en una

situación que no fuese siempre "absoluta", cierta e incontestable? ¿Saben por qué? Porque de ese modo no habría casamientos.

Es obvio que en los casos patéticos en que los procedimientos maliciosos sean detectados por un rabino, este debe involucrarse hasta el punto de negarse a oficiar "tal casamiento". Me acuerdo de una pareja de "niños", ambos de 18 años, que me buscó para realizar su casamiento. Tenían la certeza de lo que querían y tenían la bendición de sus padres. En la conversación que tuve con ambos quedé impresionado por su inmadurez por lo cual, de acuerdo con mis parámetros, pensé que no debían casarse, por lo menos en aquel momento. Al interrogarlos sobre varios aspectos, vi que estaban seguros de su deseo. Entonces, me alejé por unos instantes para reflexionar pues estaba confuso: ¿cuál era mi papel?

Su deseo era genuino por razones que yo juzgaba erradas. ¿Más quién era yo para querer controlar el futuro? ¿Acaso el propio error no puede ser el camino elegido por alguien? ¡Vaya a saber qué función tendría el error (admitiendo que yo tuviera razón) en la vida de esas personas! Como dice un proverbio judío: "Nunca retire el fardo del hombro de una persona porque usted no sabe la función que este puede tener. Ayúdela con el fardo, ayúdela a reconocer que hay otras maneras de lidiar con el fardo, pero no lo quite por su propia decisión".

Realicé ese casamiento como si se hubiera tratado del de una pareja en la cual uno de los cónyuges estuviera buscando ventajas materiales (casamiento *sheker:* no sincero). Ello debido a que, desde mis posibilidades habría hecho todo lo que juzgara ético para advertir al otro cónyuge sobre una posible malicia involucrada. Pero si este insistiera en concretar su decisión, no me cabria otra actitud que la de realizar el casamiento.

Y de esas uniones ya surgieron muchas bendiciones. Ello debido a que las bendiciones no son producto de aciertos momentáneos que determinan destinos, sino productos de la interacción constante de los individuos con su vida. La incertidumbre está presente en todas las certezas y no reconocerlo es querer determinar al futuro. Nuestra responsabilidad también incluye comprender a partir de qué punto no somos responsables.

Volviendo a las conversiones, considero que es fundamental tener seriedad y compromiso en esta cuestión. Nuestra congregación posee un proceso de conversión extremadamente exigente respecto al compromiso de tiempo, participación, donación, cuestionamiento emocional, intelectual y espiritual. Entretanto generamos todos los tipos de *guerim* descriptos arriba. Repito, no los generamos sin la exigencia de ser *guerei tzedek* (justos). Muchos de ellos (un número gratificante) lo logran aunque, también, los otros nos van revelando su verdadera personalidad con el correr del tiempo.

Hay convertidos justos que no generarán una continuidad judía y hay convertidos mentirosos

que tienen la posibilidad de generar personajes como Rabí Akiva o Rabí Meir. El problema no son los convertidos, el problema son los judíos. ¿Cuál es el judaísmo en el que los judíos creen y cuál es el que quieren practicar? Solamente este puede ser el judaísmo exigido a aquellos que quieren ser judíos. Algunos han propuesto una conversión no religiosa, lo que parece, a primera vista, maravilloso. A mí me encantaría que todos los demás *guerim* que no sean *tzedek* -y que no quieran ser judíos observantes-, se dirigieran a un notario o a un consulado para llevar a cabo su conversión civil. Sin embargo, y no solamente por una cuestión de poder o por interés rabínico, advierto que esto es un engaño.

De la misma forma en que creo en un casamiento religioso no sólo para los observantes del judaísmo -porque veo en este acto de casamiento religioso una forma en sí de observancia-, imagino lo mismo para las conversiones. Creo que el judaísmo no es solamente una cuestión de ciudadanía civil y que, en su complejidad, contiene las tradiciones, los rituales, el folclore y el misticismo. No contemplar las conversiones en un ambiente que incluya todo esto es desistir de lo que creo.

El costo es el más difícil para un mortal: reconocer que no se tiene control sobre procesos de ese orden. Voy a continuar realizando conversiones que tengan la cualidad de generar *guerei tzedek,* pero, también, voy a generar todos los tipos de *guerim.* Esto lo haremos todos los rabinos y yo, no importa cuál sea nuestra orientación. Pues si bien implica costos, también se obtienen beneficios al no controlar procesos. Y a esto se refieren las sorpresas y bendiciones inesperadas.

No me considero proselitista para los no judíos ni para los judíos. En verdad, no creo en el convencimiento. Pero respeto el deseo y la intención del otro, hasta que se pruebe lo contrario. En fin, creo en la dignidad de un judaísmo sin miedo ni segregación y receptivo.

Realmente la cuestión de las conversiones no debería estar en la agenda de la ortodoxia ni en la de los judíos asimilados. Para los diferentes es difícil "producir" diferentes. Para los que no precisan de ninguna convención del lenguaje y de la liturgia, para iguales absolutos, es una pérdida de tiempo.

Pero para todos aquellos que se sienten iguales y, al mismo tiempo, identificados con costumbres, prácticas y tradiciones de una cultura y de una visión del mundo específica, siempre existirán fronteras. No existirán como barreras sino como forma y como especificidad. Para que puedan existir fronteras en nuestros días, es fundamental que sean abiertas. Como la piel que nos da identidad y delimita nuestro cuerpo, su porosidad es nada menos que vital.

Capítulo 6 - Judaísmo e identidad

Bernardo Sorj

El judaísmo moderno en perspectiva histórica[4]

a) Del judaísmo rabínico al judaísmo moderno

El judaísmo moderno responde a los diversos esfuerzos por reinterpretar la tradición judía rabínica según conceptos y valores de la modernidad. Esta reinterpretación no fue solamente intelectual sino, fundamentalmente, práctica. Significó el abandono de la auto-organización comunal y de la autonomía cultural y jurídica de los judíos, aspectos de la vida judía medieval que el Estado moderno no podía aceptar. Durante la Revolución Francesa, los defensores de la causa judía pensaban que la emancipación política de los judíos pasaba antes por su emancipación del judaísmo. Los "vicios" judíos (que incluían hábitos alimentarios "repugnantes" y misantropía) eran explicados como efecto del aislamiento a que fueron condenados. La integración a la sociedad permitiría una rápida "regeneración" del pueblo judío.[5]

Aunque la emancipación haya generado conflictos en el seno de la comunidad judía entre los defensores de la tradición y aquellos proclives a las transformaciones, la rapidez y la disposición con que la mayoría de los judíos se dispuso a aceptar la modernidad se explican por los siglos de opresión y humillación que precedieron al Iluminismo.[6] No es casual que muchos judíos hayan asociado la Revolución Francesa con la llegada del Mesías.

La adaptación del judaísmo rabínico a la práctica de la vida moderna implicó, por un lado, la separación entre el dominio público y el privado (al cual era relegada la vida judía) y, por el otro, la lealtad al Estado nacional y sus instituciones. Dicha identificación era especialmente penosa para los judíos, pues, aunque la modernidad europea fue, en general, secularizante, mantenía lazos de continuidad con el mundo cristiano: el día de descanso continuó siendo el domingo, así como las fechas de muchos feriados y el propio calendario.

Existencialmente, los tiempos modernos significaron un conflicto constante entre los valores tradicionales y los nuevos, entre particularismo y universalismo, entre lealtad a la colectividad étnica y lealtad al Estado nacional o a la humanidad. Intelectualmente, el esfuerzo por traducir la tradición judía al discurso de la modernidad se manifestó por medio de dos grandes tendencias, ambas reduccionistas y simplificadoras de la riqueza del judaísmo. La primera consistió en

---

[4] Este artículo es una versión modificada, actualizada y corregida de la conferencia dada en Bruselas en el coloquio "Le Judaisme au pluriel dans la cité", 12-14 de noviembre de 1999.

[5] Cf. D. Feuerwerker. *L'Émancipatíon des Juifs en France,* Paris, Albin Michel, 1976.

[6] Para una síntesis de la historia sociopolítica del pueblo judío en los tiempos modernos, cf. S. Ettinger, *Toldot* Am *Israel Vaet Hajadasha,* Tel Aviv, Dvir, 1969.

transformar el judaísmo en una religión,[7] eliminando los contenidos comunitarios y transnacionales de la tradición rabínica para integrarla en forma no conflictiva al discurso liberal y a la ciudadanía nacional. La otra tendencia consistió en transformar a los judíos en una nación y al judaísmo en un nacionalismo. Para los sionistas, la "normalización" del pueblo judío se daría a través de la creación de un Estado nacional que reuniría a los judíos dispersos en un territorio propio; y para los idishistas (generalmente asociados al Bund) por el reconocimiento, en los respectivos países de residencia, de derechos de autonomía cultural basada en la lengua idish.[8]

El judaísmo moderno -incluyendo, como veremos, a los religiosos ortodoxos- se alejó de la tradición rabínica que organizó la vida judía durante 2000 anos. Esta síntesis percibía el judaísmo como una tradición compleja y en constante renovación, una fuente de recursos compuesta de diversos componentes que se agregaban, no en función de una coherencia lógica o de un plan preconcebido, sino como un conjunto de soluciones generadas en circunstancias determinadas, acumuladas en la memoria del pueblo y cuyas codificaciones eran permanentemente actualizadas por los rabinos.[9]

Ese conjunto incoherente de creatividad almacenada, reinterpretada por las sucesivas generaciones -que realza ciertos elementos en detrimento de otros, dando nuevos sentidos a contenidos desgastados o abandonados-, fue transformado por el judaísmo moderno en "teorías", filosofías o ideologías de lo que sería la "esencia" del judaísmo y, por la ortodoxia religiosa, en un sistema rígido de normas formales, en un muro que aísla en lugar de filtrar las influencias del medio ambiente, destruyendo su capacidad de adaptación y creatividad.

Toda cultura es producto de una doble mezcla en el sentido de que, por un lado, acumula y sedimenta las múltiples expresiones "internas" de un pueblo y, por el otro, integra, absorbe y redimensiona las influencias recibidas de otras culturas. No sería exagerado afirmar que, en buena medida, el judaísmo consiste, como cualquier otra cultura, en la reelaboración y adaptación creativa de invenciones culturales realizadas por otros pueblos.[10]

La tradición rabínica mantuvo el carácter múltiple de la cultura judía a través de la convivencia con interpretaciones conflictivas del texto bíblico. Para ello se sustentaba en un trípode

---

[7] Pasando a ser judíos -alemanes, franceses, etc.- de "fe mosaica".

[8] Los debates sobre autonomía cultural fueron prácticamente olvidados, y sólo fueron retomados en las últimas décadas, en particular en los países de la Unión Europea.

[9] Consultar el interesantísimo libro de M. Harris Jay, *How Do We Know This – Midrash and the Fragmentation of Modem Judaism,* Nueva York, SUNY Press, 1995, en donde el autor muestra las complejas negociaciones y los malabarismos -de cada generación de rabinos, hasta los tiempos modernos- usados en los textos bíblicos para dar sustentación a prácticas originadas la vida social.

[10] El carácter de asimilación/reelaboración del judaísmo es presentado en forma brillante por Martin Buber, en su libro *Moisés;* y Salo Baron, A *Social and Religious History of the Jews*, Nueva York, Columbia University Press, 1952.

compuesto por la esperanza mesiánica, la obediencia a los mandamientos definidos por los textos sagrados tal como fueron reinterpretados por los rabinos y la autoorganización comunal. Dicha tradición nunca pretendió ni deseó ser reducida a un conjunto de dogmas o a una doctrina racional. El judaísmo rabínico era acumulativo y no procuraba lograr una coherencia lógica discursiva. Antes bien, la coherencia de sus interpretaciones y prácticas estaba dada por el afán de mantener y reproducir el judaísmo.

En contrapartida, el judaísmo moderno -tanto el secular como el religioso- intentó ser sistemático y coherente, centrado en el otro y no en sí mismo, es decir, que buscaba justificar su lugar en el mundo a través de las ideologías dominantes. El objetivo central de esa lógica discursiva era ubicar el judaísmo en el interior de las corrientes ideológicas de la modernidad. El judaísmo secular estaba fuertemente impulsado a querer legitimar su existencia por medio de la "contribución del judaísmo a la cultura universal". Esto equivalía a sostener que el derecho de existir dependía, en una versión caricatural pero no distante de la realidad, de la capacidad de producir premios Nobel forzando, así, la convergencia -y hasta la identidad- entre los valores judíos y los valores modernos. La voluntad racionalista del judaísmo moderno procuró encubrir el desgarramiento existencial y práctico de la vida judía, que deseaba y desea ser, al mismo tiempo, universal y particular, igual y diferente, mantener múltiples lealtades, transitar por varios mundos, estar en el centro y en los bordes de cada sociedad, inclusive, como veremos, de la sociedad israelí.

b) La dinámica del judaísmo moderno

El judaísmo moderno corresponde al período histórico que se extiende desde el Iluminismo y la Revolución Francesa hasta el Holocausto y la creación del Estado de Israel. Un período que duró aproximadamente dos siglos y que se nutrió de los valores del universalismo secular del Iluminismo y de la ciudadanía nacional de la Revolución Francesa, valores que los judíos deberían incorporar para beneficiarse del fin de la Edad Media.

Como fenómeno sociocultural, el judaísmo moderno fue, fundamentalmente, una creación de los judíos ashkenazíes, principalmente de Europa oriental y central. Para una gran parte del judaísmo sefaradí la modernidad llegó con la fuerte inmigración a Israel y con el fin del colonialismo, en la década de 1950, en el norte de África.

¿Cuáles son las características principales del judaísmo moderno?

El judaísmo moderno puede ser caracterizado en forma sintética por los siguientes elementos:

La búsqueda de absorción, integración y legitimación del judaísmo en los valores modernos, mostrando que aquel es capaz de convivir y expresarse en términos "universales". En este sentido, el judaísmo moderno asumió constantemente un carácter autojustificativo, con el cual procuraba

abandonar todo contenido que pudiera implicar la no aceptación por el "otro". Todos los judaísmos modernos fueron, en cierta forma, estrategias de autonegación.[11] Inclusive el sionismo -un movimiento aparentemente particularista- tenía como objetivo principal en su programa la "normalización" del pueblo judío, esto es, contar con un territorio y un Estado para ser igual a los otros pueblos.

El judaísmo moderno fue un judaísmo político, encuadrado en los grandes movimientos políticos de su época -liberalismo, socialismo y nacionalismo-, que tenían como objetivo central la formulación de proyectos de reforma social.

El punto central de la reflexión filosófica del judaísmo moderno se dio en tomo de la búsqueda de la esencia del judaísmo: identificar en dónde reside el núcleo básico del ser judío. Esta cuestión tiene como telón de fondo el dilema entre cuánto se puede abandonar del judaísmo tradicional sin dejar, por ello, de ser judío e, inversamente, cuál es el mínimo que debe ser mantenido para continuar siendo judío. Este mínimo, a su vez, debería ser traducido y legitimado en términos modernos. Así, por ejemplo, en el judaísmo reformista el ideal mesiánico fue extirpado de sus contenidos históricos, políticos y nacionales (de redención del pueblo judío en la tierra de Israel) para adquirir un carácter de principio ético de valor universal (utopía de justicia para toda la humanidad). Para el sionismo, en cambio, toda la historia judía fue reducida a la trayectoria de un pueblo en búsqueda de tornarse nuevamente una nación.

El judaísmo moderno, a nivel individual, fue vivido como una crisis de identidad que oponía tradición y modernidad, lealtad a los lazos primarios y al conjunto de la sociedad, lo privado y lo público; el sentimiento y la razón, querer ser igual y querer ser diferente, estar adentro y mantener una visión de quien está afuera, lanzarse hacia el mundo exterior y mantener los lazos grupales.

Aunque las diversas corrientes del judaísmo moderno comparten las características enumeradas arriba, debe tenerse en cuenta la enorme diversidad de sus tendencias internas, cuya riqueza de matices escapa a este ensayo. No obstante, es posible señalar algunos de los factores que determinaron su vitalidad.

Al mismo tiempo que expresaba la variedad de experiencias nacionales y sociales del tránsito del mundo tradicional al mundo moderno, el judaísmo moderno era simultáneamente "global" y se alimentaba de un diálogo interno interfronteras. Si bien por un lado, los judaísmos ruso, alemán, francés, austriaco, polaco, procuraban absorber e integrar las diferentes corrientes de ideas generadas en cada comunidad por la tumultuosa convivencia con la modernidad, por el otro la

[11] Paradójicamente, cuanto más afirmaban la diferencia los antisemitas, más buscaban negarla los judíos. Se generaba, así, una dialéctica perversa en la cual el judío se afirmaba autonegándose y el antisemita negaba el judaísmo afirmando su especificidad.

heterogeneidad social del pueblo judío alimentaba afinidades y confrontaciones internas y externas, que eran reelaboradas a escala continental.

Los movimientos ideológicos del judaísmo moderno pueden ser subdivididos en dos grandes corrientes, la religiosa y la nacionalista; ambas pretenden integrar el judaísmo a la vida social y política moderna. Sin embargo, mientras los movimientos de renovación religiosa continuaron tomando como referencia la tradición y la autoridad rabínica -aunque buscando relajar las exigencias y la disciplina-, el judaísmo nacionalista imaginó una nueva cultura judía, secular, apoyada en las élites dirigentes no religiosas. Por lo general, los movimientos de renovación religiosa tenían un tinte liberal, y el movimiento nacionalista era, mayoritariamente, socialista.

c) Del Holocausto al Estado de Israel

A comienzos del siglo XX, la fragilidad de los valores humanistas y la incertidumbre de la vida moderna reflejada en la confrontación con el antisemitismo -real o potencial- generaron en los judíos una voluntad de imitación, de ser "igual" para ser aceptado.[12] Con todo, la dinámica efectiva de la sociedad moderna, en su versión capitalista o comunista, mostró que la ideología de la igualdad, libertad y fraternidad podía ser rápidamente negada por fuerzas políticas capaces de movilizar, con amplio apoyo social, sentimientos xenófobos y el antisemitismo de Estado.

El Holocausto acabó con las esperanzas y los deseos de integración total, que se mostraron no sólo ilusorios sino trágicos. El Estado moderno, en el cual los judíos se apoyaron y escudaron para alcanzar la igualdad, se transformó en su verdugo. El judaísmo post-Holocausto, aunque mantenga como parámetro los valores del Iluminismo, no puede dejar de ser consciente de que tales valores pueden ser anulados en cualquier momento, y que la voluntad igualitaria no elimina la posibilidad de discriminación y estigmatización.

Al no existir la perspectiva de un retomo a la vida comunitaria, el judío post-Holocausto vive como un ser dividido entre la identificación con el conjunto de la sociedad y la conciencia de poder ser acusado en cualquier momento por sus "privilegios", entre la voluntad de integración y participación social y la conciencia de que su supervivencia depende de su capacidad de autodefensa.

El Holocausto destruyó parte de la base social y los diversos argumentos de los judaísmos modernos y, para muchos de ellos, la posibilidad y los fundamentos de una creencia en Dios. El

[12] No en el sentido de absorber elementos del medio circundante -lo que siempre sucedió-, sino en el sentido de un esfuerzo para ser asimilado, digerido y aceptado por los otros como igual. Cf. Z. Bauman, "Exit visas and entry tickets: paradoxes of lewish assimilation", *Telos.* n° 77, 1988.

Holocausto fue un factor central en la creación del Estado de Israel y de la identificación del pueblo judío con él, facilitándole al sionismo la completa hegemonía sobre el pueblo judío.[13] Es difícil transmitir la intensidad y variedad de significados que la creación del Estado de Israel representó para una generación de judíos recién salidos del Holocausto. La recuperación de la autoconfianza y de la dignidad, la valorización del coraje y del trabajo agrícola, el "retomo a la naturaleza" y la capacidad de autodefensa significaron una revolución en la autopercepción de los judíos, sin la cual la superación del trauma del Holocausto es difícil de imaginar.

Si la importancia del Estado de Israel es central en la conciencia judía contemporánea, sus limitaciones en el sentido de renovar la cultura judía son cada vez más aparentes. El sionismo y los primeros colonos hicieron un esfuerzo descomunal para recrear una cultura judía con nuevas bases seculares, desconociendo prácticamente los 2000 años de exilio -al presentarlo como un período puramente negativo, de persecuciones y humillaciones-, y enfatizando la historia bíblica hasta el período del Segundo Templo tanto como las dimensiones del ciclo natural y agropastoril de las festividades religiosas. A estos aspectos se sumaron, después del Holocausto, el énfasis puesto en el Estado de Israel como último baluarte contra el antisemitismo y garantía de la seguridad física de los judíos, aspecto que, paradójicamente, fue reforzado por el conflicto con el mundo árabe.

La transformación de Israel en centro hegemónico de la cultura judía se vio limitada por múltiples razones. Sin embargo, antes de analizarlas, señalaremos las huellas más importantes que el Estado de Israel ha dejado en la vida judía contemporánea. En primer lugar, como ya mencionamos, la transformación en la autoimagen del judío. En segundo lugar, la recreación del lenguaje hebreo como nuevo lenguaje franco del pueblo judío. Si bien, durante décadas, hubo una política sionista de sustitución del idish por el hebreo, el idish prácticamente desapareció en el Nuevo Mundo por causas naturales, luego de haber sido destruido en Europa oriental por el Holocausto y por el estalinismo. EL hebreo, sin llegar a tener en la diáspora un uso comparable al del idish o al del ladino, se transformó en la base de un léxico común para los judíos de todo el mundo. Junto con el lenguaje, Israel renovó la vida artística, principalmente en la música y la literatura. Los nuevos centros académicos generaron una importante producción sobre el judaísmo renovando, en particular, la investigación histórica referida al período bíblico y al Segundo Templo.

Aunque identificados con el destino de Israel, casi todos los judíos permanecieron en la diáspora, en su mayoría bien integrados a las sociedades nacionales. El sionismo, pese a este hecho, no llegó a elaborarlo ni a aceptarlo plenamente. La imagen de la diáspora sigue representándose en

---

[13] Cf. B. Sorj, "A dialética do Holocausto", *Novos Estudos Cebrap,* vol. 2, julio de 1983. Sobre los dilemas de autoorganización política del judaísmo y sus relaciones en Israel, Consultar el excelente trabajo de D. Biale, *Power and Powerlesness in lewish History.*

forma negativa, sin expresar la vivencia real-generalmente positiva- que los judíos tienen de los países en los que se establecieron.

La nueva cultura judía israelí se mostró limitada, tanto en términos de su incapacidad para aceptar e integrar la vivencia de los judíos de la diáspora, como en su difusión entre los habitantes de Israel. La llegada constante de olas de inmigrantes, con su propia cultura, debilitó el esfuerzo de secularización y normalización de la ideología sionista de las primeras generaciones de pioneros. Junto con la llegada de nuevos inmigrantes, la sociedad israelí fue adquiriendo un carácter más urbano y capitalista, abandonando así la valorización del trabajo agrícola y el contacto con la naturaleza que los colonizadores procuraron dar a la nueva cultura israelí.

El conflicto con el mundo árabe y la necesidad de apoyo del judaísmo de la diáspora frenaron el desarrollo de una cultura israelí "separatista" y opuesta al judaísmo diaspórico. El refuerzo de los vínculos con el judaísmo de la diáspora y el énfasis en el Holocausto -revivido y reelaborado a través del conflicto con el mundo árabe-, así como el avance creciente de la ortodoxia en la sociedad y en la política, hoy replantean a la sociedad israelí temas tales como la esencia de la cultura judía, el papel de la religión, quién es judío, lo que significa una educación judía y qué relaciones deben establecerse entre religión y Estado en una sociedad democrática.

d) La sociedad posmoderna[14] y el difícil tránsito hacia el pos-Holocausto

La creación del Estado de Israel se dio en un momento en el que la lealtad a los estados nacionales y a la ciudadanía comenzó a entrar en crisis como fundamento de la identidad. Ello debido al impacto de la globalización de los medios de comunicación, la homogeneización de los patrones de consumo y el colapso de las ideologías políticas libertarias y totalizadoras, lo que acarreó la pérdida de confianza en la idea de progreso.

La globalización y la homogeneización cultural -orientadas hacia el consumo y la ascensión individual, el descreimiento en la vida pública y la falta de confianza en la política como medio para alcanzar fines colectivos, el cuestionamiento de los valores universales y de la razón sintetizadora, la valorización de la diferencia, de la indeterminación y de la multiplicidad de significados- pasaron a ser el nuevo sustrato sociocultural en el que germina el judaísmo contemporáneo, es decir, un contexto en que los grandes agrupamientos ideológicos y políticos de acción colectiva dejaron de ser el principal estructurador de las identidades individuales.

El mundo posmoderno, cada vez más globalizado por los medios de comunicación y el

---

[14] Sobre la posrnodernidad, consultar, entre otros, Z. Baurnan, *lntimations with Postmodernity,* Londres, Routledge, 1992; y D. Harvey, *The Condition of Postmodemity,* Oxford, 1ackwell, 1981.

consumo masificado, presenta un carácter a la vez fragmentado y lleno de incertidumbres y a un sentimiento de desarraigo. Paradójicamente, esto implica el redescubrimiento de sentimientos regionalistas o movimientos religiosos fundamentalistas, capaces de dar seguridad, sentido y dignidad a individuos o grupos que no consiguen convivir con la incertidumbre, la pérdida del sentido colectivo y la descomposición de los lazos primarios, características del mundo contemporáneo.

Los judíos, en los últimos 2000 años, convivieron con ciertos rasgos de la posmodernidad: desarraigados, tenían el mundo como referencia espacial y la incertidumbre como parámetro. En este sentido, judaísmo y posmodernidad presentan elementos convergentes. Sin embargo, aunque la posmodernidad favorece, por un lado, el retorno de los judíos a la riqueza de la tradición judía, en el sentido de que legitima los múltiplos pertenencias y solidariedades transnacionales, por el otro, su tendencia individualista y la pérdida de visión histórica dificultan los esfuerzos de convergir la posmodernidad con las tradiciones del judaísmo moderno.

La modernidad y la posmodernidad presentan rasgos opuestos con relación al judaísmo. La modernidad entró en conflicto con el judaísmo tradicional como comunidad separada con formas autónomas de autoorganización, transformando a los judíos en individuos integrados en una nueva unidad, el Estado nacional. Pero si sociológicamente la modernidad era adversa al particularismo judaico, ella tenía fuertes componentes de afinidad con el judaísmo como cultura fundada en la valorización de la historia y en la esperanza utópica, permitiendo una interpretación secular de la tradición religiosa. Así, el etnocentrismo se transformó en nacionalismo, las expectativas mesiánicas en utopía socialista y las peripecias del judaísmo en narrativa histórica.[15]

Inversamente, la posmodernidad en principio es favorable al judaísmo, pues provocó la implosión del marco de los estados nacionales como unidad de integración y principal, sino único, marco legitimo de lealtad colectiva, permitiendo, así, la valorización tanto de las comunidades menores como de las identidades étnicas y las diásporas. Por otro lado, en términos de horizonte cultural, presenta enormes dificultades para una interpretación creativa del judaísmo, pues la posmodernidad valoriza la vivencia del presente mientras que el judaísmo se arraiga en la memoria y en una visión del futuro; la posmodernidad construye identidades múltiples y mutantes en tanto que el judaísmo se construyó valorizando una identidad en particular. En el mundo posmoderno, el judaísmo no sólo dejó de ser una presencia constante en la vida cotidiana de la mayoría de los

---

15 Como argumenta Yosef Jaim Yerushalmi , la narrativa histórica del pueblo judío, tal como hoy la conocemos, es producto de los tiempos modernos. Cf. .*Zakhor – Jewish History and Jewish Memory. Seattle*, University of Washington Press : 1982

.

judíos -como lo era en el período rabínico- sino que, además, perdió la necesidad de ideologías colectivas.

El judío posmoderno funda su identidad en una dupla dialéctica: por un lado, un sentimiento adscrito de pertenencia producido por la lealtad a los progenitores y al sentimiento de comunidad de destino que el Holocausto y el Estado de Israel generan -casi independientemente de la voluntad individual-; por el otro lado, en su vivencia cotidiana y su autopercepción, él se siente un individuo totalmente libre de trabas para realizar sus opciones de acuerdo con las circunstancias de su conciencia personal. El judaísmo pasó de un estigma a una opción informada por los orígenes y la mayor o menor disposición a que ocupen un lugar en la construcción de la identidad individual.

En la práctica, el judío posmoderno se acuerda de su judaísmo en contextos particulares -nacimientos y muertes, casamientos y Bar/BatMitzvot-, y en momentos especiales de la trayectoria personal-enfermedades, crisis existenciales, etc.-. El judaísmo pasó a ser, en cierta forma, un supermercado cultural-existencial, al que se entra y del que se sale según necesidades circunstanciales eligiendo, de la vasta estantería de productos, aquellos más adecuados al momento. Así, el judaísmo presenta un carácter modular, (re)construyéndose permanentemente como un mix de acuerdo con el gusto individual, generalmente con componentes *soft,* esto es, recordando la tradición, pero en forma poco exigente. Ser judío pasó a significar la disposición al libre consumo de elementos de una tradición específica, el judaísmo.

El judaísmo aparece, así, como otra de las vías posibles de diferenciación en un mundo cada vez más homogéneo, a la que las personas recurren de acuerdo a sus estados de ánimo y circunstancias. Paradójicamente fue una corriente ortodoxa -la Lubavitch- la que mejor aceptó y captó las características de ese judaísmo *part-time,* ofreciendo un judaísmo ortodoxo -que acepta toda clase de clientela- y en el cual, por lo tanto, el consumidor es rey.

Si en la posmodernidad, por un lado, el judaísmo se constituye en constante transformación a partir de experiencias circunstanciales que llevan a una cierta pérdida de densidad, por el otro, produce una expansión del mercado de consumo de bienes judíos. Esto se debe a que, en la medida en que el hogar y lo cotidiano dejan de ser fuente generadora de cultura judía, la demanda de productos "elaborados" tiende a aumentar. Igualmente, en la medida en que los judíos dejan de vivir su judaísmo en grupos estancos -religiosos y seculares, sionistas y no sionistas-, todos ellos se transforman en "clientes" potenciales de la variedad de productos y corrientes disponibles.

En el mundo posmoderno, los judaísmos tienden a recomponerse, particularmente aquellos que más enfatizaron la identificación de los valores judíos con los valores universales, y surgen nuevos movimientos que procuran adecuarlo a las ideologías en boga -feminismo, ecología-, aunque ya no representan tanto un esfuerzo de reinterpretación del judaísmo en términos de las

ideologías universales, y sí, de hacer el judaísmo compatible con las nuevos vientos de la cultura contemporánea.

Lo que más caracteriza a la cultura posmoderna es la tendencia a la homogeneización, de modo que la atracción del judaísmo pasa por su capacidad de marcar diferencias y generar una identidad propia. Así, por ejemplo, el movimiento reformista que avanzó en la dirección de identificar el judaísmo con una ética universal retornó a algunas de las formas tradicionales de expresión ritual, con un mayor uso del hebreo y del sentido de comunidad de destino diferenciada.

El judaísmo secular fundaba el sentimiento de comunidad, sobre todo, en la historia colectiva. La invención del judaísmo moderno fue un esfuerzo de los historiadores del siglo XIX y comienzos del siglo XX, que crearon una identidad nacional secular por la identificación con un pasado que delimitaba una comunidad de destino. Así, la historia judía pasó a ser tanto una disciplina académica como el fundamento de las diversas ideologías judías modernas. Era la historia con que se nutria el sionismo procurando, a partir de ella, reconstruir el destino del pueblo judío. Pero la historia, en cuanto ideología que construye un sentimiento de comunidad, perdió su eficacia. El individuo de la sociedad posmoderna -que valora el presente y el esfuerzo puesto en estrategias personales de supervivencia en un mercado de trabajo en constante mutación y sin garantías de futuro- tiende a desvalorizar el pasado, salvo el de los propios dramas existenciales.

En ese contexto el fundamentalismo religioso pasa a tener un atractivo importante -aunque para un público limitado- por ser capaz de ofrecer un "paquete significativo" completo para las angustias de la vida posmoderna. En lugar de incertidumbres, ofrece certezas; en lugar del individualismo, el sentimiento de comunidad; en lugar de la vida como opción, la vida como obediencia; en lugar de la libertad, la sumisión a las jerarquías; en lugar de satisfacciones mundanas, el sentimiento de trascendencia; en lugar de dudas, los textos sagrados; en lugar de parejas que constantemente están negociando su relación, jerarquía y lugares preestablecidos.

El judaísmo ortodoxo no debe ser descalificado y debe ser aceptable y bien recibida como cualquier otra por un judaísmo pluralista y democrático. El problema es el inverso, la asociación de la mayoría de los grupos religiosos ortodoxos con la desvalorización de otras corrientes del judaísmo y con el nacionalismo extremista israelí. Este último reformuló el proyecto secular sionista como parte del designio divino de aproximación a los tiempos mesiánicos. De este modo, los valores humanistas y democráticos dieron lugar al sueño de un Estado teocrático y xenófobo, en el que el rabinato ortodoxo procura recuperar la hegemonía perdida, no ya en la diáspora sino en un Estado nacional moderno, donde existe un potencial totalitario de exclusión y opresión, que va al encuentro y a la confrontación total con las tendencias similares en el mundo islámico.

Mientras que el judaísmo moderno, aunque dividido, mantiene una cierta capacidad

prescriptiva en el interior de cada corriente, en el judaísmo posmoderno, el carácter difuso -ad hoc- de la vida judía limita los procesos de cristalización de formas institucionales de acción colectiva. En particular, continúa siendo incapaz de solucionar una cuestión central del judaísmo moderno y posmoderno, la incorporación del casamiento mixto como una dimensión normal de la vida judía y del judaísmo.

El nuevo contexto del mundo posmoderno generó las condiciones para el rescate de los contenidos de la cultura judía, pero en una situación en la que se desvanecieron las ideologías colectivas de la modernidad y el contexto institucional y comunitario del mundo premoderno. De este modo, el judaísmo no puede reproducir en el mundo posmoderno el aislamiento del judaísmo rabínico ni el discurso ideológico doctrinario del judaísmo moderno, transformándose en una experiencia fragmentada, vivida en forma individual, con mayor o menor intensidad de acuerdo con situaciones y momentos existenciales particulares.

El principal desafío institucional del judaísmo posmoderno, para evitar que los judíos no vuelvan a sufrir un nuevo trauma histórico, es el de volverse capaz de valorizar el exilio, no como sufrimiento pero como fuente de riqueza y especificidad; mantener la memoria del Holocausto sin que ella se sustente en la paranoia y en la psicología del sobreviviente; renovar y profundizar la sabiduría de la tradición rabínica sin sucumbir a sus dimensiones retrógrados; justificar la voluntad de ser diferente en la afirmación de las tradiciones propias y no en el fantasma del antisemitismo; en decir, poder conjugar destino y libertad, renovación y tradición.

Identidad e identidad judía

1. Las identidades individuales y colectivas son la forma por la cual la cultura expresa y resuelve la finitud humana (la conciencia de la separación del resto del universo, la fragilidad y fugacidad de la vida y la certeza de la muerte), diferenciando y volviendo a vincular individuos y grupos con el universo social y la naturaleza.

2. La identidad es uno de los caminos que la cultura ofrece para enfrentar la finitud. Además del uso de productos alucinógenos y del alcohol que limitan -a veces en forma drástica- la conciencia de sí, varias corrientes espirituales procuran alcanzar el éxtasis o el vaciamiento del yo por la suspensión del estado de conciencia reflexiva.

3. La identidad social se construye en tomo de la identificación con creencias, símbolos y prácticas que delimitan y crean fronteras, conteniendo la tendencia a la "mezcla", tanto de los individuos a confundirse unos con otros, como de los grupos a integrarse. A partir de las identidades es posible construir "memorias" y narrativas de sí mismo y del grupo.

4. Una identidad social supone: a) uno o varios criterios que definen las reglas de entrada al

"club"; b) una serie de prácticas sociales y sistemas simbólicos que confirman la especificidad del individuo o grupo; y c) una autoridad formal (como, por ejemplo, un juez o un rabino) o informal (un consenso) que confirme la definición de la identidad del individuo o grupo, ya sea por sí mismo o por otro individuo o grupo.

5. Las identidades pueden ser: a) internas, esto es autodefinidas o; b) externas, definidas por el otro aunque, ambas productos de la interacción social.

6. Las identidades son la base de los sistemas de clasificación de los individuos y grupos sociales, dentro de los cuales cada uno presenta una versión de sí mismo y del otro. En otras palabras, la identidad siempre depende de quién es el observador y quién el observado.

7. Las identidades son siempre contingentes, esto es, producto de circunstancias históricas, sociales y psicológicas. Como a los sociólogos les gusta enfatizar, son construcciones sociales. Con todo, para los individuos que viven sus identidades, ellas no son aleatorias sino el propio sentido de la vida, aquello que dice cuál es su lugar "natural" en el mundo.

8. Las identidades individuales se definen por distintas filiaciones (pertenencias), asociadas a componentes biológicos, sociales o míticos. Las identidades individuales son siempre múltiples (por ejemplo, familiar, geográfica, política, religiosa).

9. Tanto las identidades individuales como colectivas dependen de sistemas culturales compartidos. No existe identidad individual fuera de un marco cultural compartido. En las sociedades tradicionales el espacio de la identidad individual estaba fuertemente ligado y limitado por la identidad colectiva y los mecanismos de imposición vía el control social o la autoridad religiosa y política. En los tiempos modernos la relación se invierte, exigiendo que cada individuo considere su identidad como un acto volitivo, esto es, una opción moral autónoma, conducente a que ella sea vivida como una opción personal.

10. En las sociedades liberales modernas continúa existiendo el sentido de "nosotros", de comunidad, sólo que cada miembro del grupo tiene, en principio, el derecho de definir lo que él entiende por "nosotros". O sea, el sentido de la identidad debe ser construido individualmente. Toda delegación de autoridad de poder simbólico (por ejemplo, la de un cura o la de un rabino) es un acto de voluntad individual que puede ser anulado en cualquier momento.

11. Una o varias identidades pueden ser vividas como sagradas (desde una religión a un equipo de fútbol), es decir, como fuerzas transcendentales que le dan sentido a la vida.

12. A pesar de que los mecanismos sociológicos y psicológicos de construcción de identidades son universales y pueden ser develados, las ciencias sociales no desarrollaron explicaciones igualmente sólidas para comprender por qué ciertas identidades, en particular las religiosas y étnicas, presentan una permanencia en el tiempo y una capacidad de supervivencia a las

más diversas transformaciones históricas. En otras palabras, si todas las identidades poseen mecanismos formales similares de reproducción, sus contenidos tienen efectos específicos e impactos diferentes en la historia humana.

13. El respeto al derecho de cada uno de optar, construir y vivir su identidad es la condición de una sociedad democrática y humanista. En los tiempos modernos, el mayor peligro para la libertad humana proviene de aquellos que procuran imponer a los otros el monopolio de la decisión sobre sus identidades individuales y colectivas. La paradoja y el límite de los valores democráticos es que ellos deben permitir el libre ejercicio de todas las identidades, menos de aquellas que pretenden suprimir la libertad de opción.

14. Hasta los tiempos modernos, el judaísmo, como todas las religiones, construyó su identidad sobre una serie de creencias, mitos, endogamia, ritos y prácticas sustentadas en la separación de lo puro y lo impuro, lo profano y lo sagrado, y su visión particular como pueblo elegido y los otros pueblos. (Vale aclarar aquí que, en todas las religiones monoteístas se consideran como las únicas elegidas por dios, y por lo tanto excluyentes.)

15. Este conjunto de prácticas, presentes en la Biblia, fue radicalizado por los rabinos, de manera de crear las condiciones de supervivencia en la diáspora. La falta de un espacio geográfico común, que naturalmente separara a los judíos de los no judíos, llevó a extender las reglas de pureza/impureza a casi todos los actos cotidianos, ritualizando todas las prácticas y dificultando, así, la influencia natural a la mezcla que las condiciones de vida en la diáspora propician.

16. El judaísmo rabínico se construyó como un sistema identificatorio que define: a) las reglas de entrada (conversión o consanguinidad, inicialmente patrilineal y posteriormente, matrilineal); b) un conjunto de prácticas y creencias (leyes sobre pureza/impureza, ritos de pasaje (nacimiento, casamiento, muerte), endogamia, festividades y oraciones, narrativas sobre el sentido de la historia, esperanza mesiánica, sistemas de transmisión intergeneracional de conocimiento, expectativa de otro mundo y el renacimiento en los tiempos finales); y, c) un sistema de poder centrado en la autoridad rabínica para interpretar los textos sagrados (una autoridad limitada en la práctica por el poder de la comunidad para elegir y cambiar de rabino, ya que, en el judaísmo, el rabino no posee ningún estatus teológico particular ni el rabinato presenta una estructura jerárquica).

17. Los tiempos modernos hicieron detonar las bases del judaísmo rabínico. La gran mayoría de los judíos aceptó los valores de la modernidad. Las posibilidades abiertas por la igualdad ante la ley y la participación en todas las áreas de la vida social representaron para los judíos -un grupo que había sido oprimido durante siglos- una oportunidad única de reconocimiento, dignificación y movilidad social.

18. El judaísmo moderno separó: a) los judíos y el judaísmo; b) los judíos del judaísmo; y, c) el judaísmo de una fuente última de autoridad. Separó judíos y judaísmo pues, mientras que en la versión tradicional, cada judío procuraba alcanzar una imagen compartida del judaísmo, en la sociedad moderna cada individuo busca su versión de lo que para él significa el judaísmo. Separó a los judíos del judaísmo porque, en la vida moderna, el judaísmo ocupa solamente una parte del espacio existencial de cada judío, que se siente miembro de otras colectividades de pertenencia (por ejemplo, su círculo profesional, el país en donde habita, su clase social, la humanidad entera). Finalmente, retiró del judaísmo una fuente última de autoridad colectiva, transfiriendo la conciencia individual de la definición de lo que significa el judaísmo y, por lo tanto, pluralizando el judaísmo.

19. En el tránsito hacia la modernidad, se llevó a cabo una serie de esfuerzos para integrar judaísmo y modernidad en un conjunto coherente. Estas versiones secularizantes del judaísmo se dieron tanto en la religión (judaísmo liberal y conservador), como a través de ideologías políticas (bundismo -socialismo idishista-, y sionismo). En todas estas versiones se buscó integrar el judaísmo con los valores de la modernidad, reinterpretando, disminuyendo o eliminando las prácticas centradas en el código puro/impuro, judíos/no judíos.

20. Las nuevas versiones religiosas y seculares del judaísmo a partir de finales del siglo XVIII procuraron enfatizar la continuidad entre la tradición judía y los valores de la modernidad corno forma de facilitar la integración social de los judíos y, también, su aceptación por los no judíos. Al hacerlo, acabaron minimizando o negando las particularidades de la identidad judía. Esta orientación del judaísmo en los siglos XIX y XX suponía que la modernidad era un conjunto de valores universales y coherentes entre sí, desconociendo, así, la diversidad de identidad y lealtades particulares con las cuales debe convivir el hombre moderno. Inclusive el discurso universalista -que afirma una visión inclusiva de la humanidad- tiene una dimensión particular, pues presenta una visión posible de lo que son los valores universales. En la práctica, el hombre moderno presenta múltiples identificaciones y lealtades (familiar, local, nacional, religiosa, política, profesional) que no pueden reducirse a un todo coherente y que, a veces, entran en contradicción entre sí. En suma, toda identidad individual tiene dimensiones “esquizofrénicas”. Si los judíos, en la modernidad, sufrieron en particular el carácter esquizofrénico de alguna identidad es porque en ellos se cobraron lealtades múltiples y particularidades que, normalmente, eran aceptadas cuando se trataba del resto de la población.

21. El judaísmo, desde sus orígenes a los tiempos actuales, se construyó en tomo de la experiencia de una tribu/grupo/pueblo/religión minoritario dentro de un entorno hostil, dominado por poderes políticos gentiles. La memoria del judaísmo, en el relato mítico, histórico o en la experiencia psíquica individual, desde la salida de Egipto hasta los Jueces y Profetas, desde la

destrucción del Templo hasta el Holocausto, es de resistencia frente a la adversidad. (Incluso Purim, la fiesta más "alegre", el carnaval judío, tiene como motivo de celebración el que los judíos fueron salvados por la reina Esther del genocidio!)

22. El largo debate sobre qué es lo que define al judío moderno, si el antisemitismo -es decir, un elemento externo- o un contenido interno, es un falso debate. En la construcción de la cultura judía (y esto vale para todos los otros pueblos), la persecución no es nunca una externalidad, una imposición de afuera frente a la cual los judíos pasivamente se posicionan, aceptando o huyendo del judaísmo. La persecución es siempre un producto de la interacción social, el perseguido nunca es, simplemente, una víctima pasiva. A partir de la persecución, los judíos construyeron una cultura y un saber práctico de supervivencia, una solidaridad de grupo -explícita o no-, instituciones y narrativas, dentro de las cuales lo externo fue reelaborado y transformado en formas de actuar y de pensar; en componentes psíquicos inconscientes en los cuales conviven inseguridad y capacidad de resistencia, traumas autodestructivos y sabiduría creativa, presentes en forma más o menos diluida entre aquellos a los cuales el pasado (generalmente transmitida a través de la familia) y transformado en parte de la propia identidad.

23. Que alguien haya recibido esta herencia no lo toma automáticamente en judío, ello depende de una decisión personal. Por ejemplo, aquellas personas de ascendencia familiar judía pero que no se definen como judíos, no poseen una identidad judía, a no ser como un estigma exterior. Puede argumentarse que un punto de vista externo, generalmente antisemita, puede definirlos como judíos. En este caso el judaísmo no es una identidad sino un estigma, pues no expresa la libre opción de las personas. Si, por ejemplo, una persona tuvo padres judíos y eligió ser cristiano, y murió en el Holocausto, no significa que murió como judío. Él murió como cristiano, asesinado por la locura sanguinaria de una ideología que no aceptaba que las personas pudieran elegir su identidad.

24. Para la gran mayoría de los judíos modernos la identidad judía presenta las siguientes características: a) es una identidad en tiempo parcial, o sea, a nivel consciente la identidad judía aparece sólo circunstancialmente; b) es modular, esto es, la tradición judía se transforma en un "Lego" adonde cada uno reconstruye su modelo personalizado; c) es mutante y acompaña las permanentes transformaciones de la sociedad asó como es dependiente del ciclo de vida, de las relaciones intergeneracionales y de los cambios en la vida personal.

25. Para el hombre y la mujer modernos, lo que significan el judaísmo y ser judío es una cuestión personal, intransferible a una autoridad externa. La discusión sobre qué es la esencia del judaísmo pertenece a las guerras culturales en el interior del judaísmo, que dependen del contexto histórico y de la capacidad de acción política de los diferentes grupos que se enfrentan.

26. Aunque la definición de lo judío y del judaísmo sea, desde el punto de vista sociológico y ético moderno, una cuestión individual, todavía permanecen, para el judío moderno, el problema de cómo definir las dimensiones políticas asociadas a toda identidad colectiva, o sea, la necesidad del grupo de institucionalizarse y definir reglas de entrada, ritos de pasaje y pertenencia. Esta problemática se plantea en forma radicalmente diferente en la diáspora y en el Estado de Israel. En la diáspora, existe espacio para infinitas comunidades judías, cada una con sus criterios propios y en diálogo implícito o explícito con las otras. En el Estado de Israel, la definición de lo que es judío tiene otro tipo de consecuencia, ella determina el derecho de acceso a la nacionalidad israelí. En este momento conviven en Israel dos definiciones de judío, la dada por la Suprema Corte de Justicia, que determina que cualquier persona con una abuela o abuelo judío tiene derecho a la ciudadanía, y la definición del rabinato ortodoxo, a quien el Estado le entregó la adjudicación interna de nacionalidad y que mantiene una rígida definición tradicional. En la diáspora la libertad es mayor y el judaísmo secular tiene, potencialmente, un espacio mucho mayor de libertad.

Capítulo 7 - Observancia no es restrición

Nilton Bonder

Observancia no es restricción

Uno de los conceptos que normalmente asociamos a la observancia es el de sacrificio. Observar es sinónimo de restricción en las más diversas áreas de la vida. No comer esto, no poder ir a cierto lugar a cierta hora, etcétera.

Recientemente, en un debate sobre ética, escuché la definición de dos áreas de búsqueda de la conciencia humana: la felicidad y el deber. La primera se refería a la lucha para no renunciar a todo aquello que deseamos. La segunda, que interfiere con la primera, tendría la responsabilidad de adecuar la dictadura de lo inmediato a la búsqueda de la felicidad. El deber sería el producto de la conciencia de metas a mediano y largo plazo.

Los difíciles conceptos de las *mitzvot,* de los mandamientos y de la observancia, proponen una visión menos dicotomizada de los intereses humanos. Las *mitzvot* fueron dadas para ser obedecidas: son el principio de lo sagrado. De ellas, pues, debería el observante hacer derivar un enorme placer. "Pues quiso el Bendito Sea traer mérito a Israel y, para esto, le otorgó mandamientos en abundancia", dice la Ética de los Ancestros.

De cualquier manera, la *mitzvá,* para que pueda generar placer, debe producir un cierto discernimiento. Y esto es lo que resulta difícil de comprender para los no observantes: quien observa, discierne, y por lo tanto no se restringe, actuando así por elección propia.

El filósofo Martin Buber, al discutir la relación del hombre con los mandamientos, utiliza dos conceptos importantes: compromiso y discernimiento. EL discernimiento se obtiene por media de la razón, y el compromiso con la tradición. Todo verdadero discernimiento debería llevar a una forma de compromiso. De este modo, la segunda mitad del corolario se vuelve revolucionaria: todo compromiso debe llevar a un discernimiento. Poder comprobar esta proposición significa decir que la experiencia de la *mitzvá* también es del orden de la felicidad, de la opción asumida en función de desear lo mejor para uno.

La propia esencia de la *mitzvá,* en tanto que, a priori, es una obligación, tiende a interferir con la posibilidad de ser del orden de la felicidad. Ello terminaría con la cuestión, si no fuera que el discernimiento humano es limitado y que el efecto de la *mitzvá, l*a experiencia, es llevar luz a aquello que el discernimiento no puede iluminar. El cumplir con la *mitzvá* es también, por definición, descubrir un sentido que es liberado desde un lugar no racional.

Los comentarios rabínicos afirman profusamente que la *mitzvá* sólo puede ser realizada como una obligación. Si, por ejemplo, alguien es vegetariano y, como consecuencia de ello, observa todas

las restricciones de la *kashrut,* esta persona no es *kasher* -la *kashrut* presupone algo del orden de lo sagrado que la ordena-o Sin ese sentido, apenas con el discernimiento (vegetarianismo), no podemos dar cuenta de algo propio de a esfera del compromiso. Entretanto, el sentido de lo sagrado puede incluir otras restricciones todavía más amplias, a partir de que preservemos a conexión con el acto de *mandatos.*

¿Podría el discernimiento traer nuevos compromisos que no fueron estipulados por el propio compromiso? La tradición judía diría que sí, siempre que estos nuevos compromisos no fuesen del orden de a *abstinencia* y a *autoflagelación.* Esas prácticas de sacrificio existieron en todos los momentos de a historia, y fueron criticadas -a veces, con ironía por los rabinos. Dios no precisa que nos abstengamos de cosas buenas. La vida es para ser vivida en toda su plenitud.

De esta forma, los compromisos extra asumidos en una observancia sólo serian aceptados por a tradición si fuesen del orden de a felicidad y no del orden puro y simple de a restricción, y sólo podrían ser compromisos si no fuesen discernimientos racionales.

Si seguimos estas reglas, percibiremos que a autoridad para tomar algo *kasher,* para reducir o ampliar sus fronteras ("está prohibido aumentar y disminuir, para la izquierda o derecha"), no puede darse en el ámbito individual y sí, en cambio, en el colectivo. Si una colectividad dada, o una parte de ella, caracteriza ciertos discernimientos como parte de sus compromisos y se ve compelida a observar por *orden,* por mandamiento, se produce la *Haiajá* (el camino) de la ley.

Es obvio que este proceso no puede realizarse en el tiempo que dura una moda. Su tiempo es otro, pero no es siempre el mismo. Así, nuevos puntos de vista se traducirán en nuevos compromisos -nuevos viejos compromisos-.

He aquí el componente que provoca tanta discordia: lo sagrado es del orden de la convención y no de la razón, pero la convención registra el impacto del proceso de comprensión humana del mundo. Esto es lo que hicieron los rabinos de la *Mishná* y del Talmud: ellos mismos, como colectividad, instauraron compromisos, marcados por el discernimiento de sus días.

Compromisos y discernimientos se crean los unos a los otros. En un recóndito punto limítrofe como el infinitesimal instante-espacio, en donde los elementos subatómicos se mezclan, existe un compromiso que es puro discernimiento y un discernimiento que es puro compromiso. Desde este punto Dios emana su voluntad. Este punto teórico es Sión y de allí se expedirá la Torá.

Este es el lugar de la identidad de una generación dada (o grupos significativos de una generación dada) que se revela en la observancia *del día.* Shabat será siempre Shabat, es decir, el día en que Dios descansó. Las ropas no serán eternas, las ciudades, los rabinos y, en un tiempo posterior, las ideas de descanso no serán las mismas. Dios y las ideas acerca de Él no serán los mismos. Pero habrá Shabat y habrá, quiero creer, judíos.

Cuando por la imaginación del *midrash* Moisés es llevado por Dios a conocer el futuro y ubicado -más de un milenio después de su muerte- en la sala de clase de Rabí Akiva, no entiende lo que este dice. A no ser por la referencia a una ley que Rabí Akiva atribuía a Moisés desde los días del Sinaí, Moisés no consigue reconocer la propia fe de la cual es fundador.

Lo sagrado es que habrá Shabat en el futuro, pues Dios descansó. Su observancia tendrá que preservar el sentido de que Dios es quien mandó, y alguien deberá, mucho mas allá de su discernimiento, sentirse comprometido a cumplir esa *mitzvá.*

El gran desafío para nuestras generaciones, tan profundamente seculares, es rescatar la noción de que ser *mandado (metsuvé)* es un componente importante en el sentido de que la observancia no es una restricción sino un discernimiento de otro orden, un compromiso. Incómodamente próxima a la obsesión y al control, la cuestión de la observancia es la más seria y profunda de todas las cuestiones que debe plantearse una cultura.

Descubrirse *mandado* es poder romper con todas las relativizaciones que la racionalidad nos permite. Es el rescate de un componente intuitivo e instintivo que, como dijimos, compone el sentido.

Cuando una generación consigue sentirse *comandada* cabe preguntarle: ¿de qué manera, honrando la percepción de *mandados* ancestrales, nos sentimos mandados?

La formulación de esa respuesta es lo más importante que una generación tiene para legarle a su futuro.

Renunciar a nuestros compromisos debido al discernimiento es romper con una relación fundamental entre el pasado y el futuro que nos permitió tanta riqueza cultural y vitalidad. Por otro lado, renunciar al discernimiento debido al compromiso es un suicidio cultural y civil de iguales proporciones. La Torá es ambos, compromiso y discernimiento. Si uno de estos elementos está ausente, podrá ser cualquier cosa, pero no Torá.

Nunca encontramos el compromiso y el discernimiento tan polarizados como en este pasaje hacia el siglo XXI. EL fundamentalismo y el laicismo son, innegablemente, las dos fuerzas más pujantes de nuestro tiempo. La ausencia de síntesis no nos lleva a ser dos pueblos, dos grupos, sino a convertimos en ninguno.

Kashrut: práctica o control

Hace algún tiempo inauguramos una feria de productos sin pesticidas como forma de afirmar nuestra creencia en una observancia viva de las leyes dietéticas judías *(kashrut).* Es claro que *kashrut* continúa siendo la selección de leyes cuya función, además de ritual, indica también, en algún momento, una preocupación por la salud. Sabemos de eso pero no por el ejemplo que

comúnmente se utiliza para demostrar esta idea: la "carne de cerdo". Si bien ese tipo de carne trasmitía enfermedades, no era considerada como una prohibición en el antiguo Israel. Sin duda es una de las carnes prohibidas por la *kashrut,* pero su fama se debe a que era una fuente importante de alimento en Europa. Fue ese aspecto de segregación entre los judíos y la población en general lo que le confirió su fama.

Entretanto, podemos enterarnos por algunos detalles de la preocupación por la salud en la *kashrut,* tal como el deseo de evitar la ingestión de sangre animal. La creencia de que la sangre contenía el alma y la personalidad del animal hacía temer que, por medio de su ingestión, un individuo adquiriese sus características. Existía una preocupación, por así decido, que no era solamente litúrgica sino que tenía como objetivo preservar la integridad del cuerpo-espíritu, o sea, de la salud.

Esa preocupación parece haberse perdido con el tiempo. Los rabinos buscaron actualizarla, pero su conocimiento "científico" difería muy poco del de los tiempos bíblicos y las adaptaciones fueron prácticamente mínimas. Con todo, la evolución en los últimos siglos fue impresionante. Y vale la pena preguntarse: ¿no deberíamos actualizar la *kashrut?*

Acredito que sí. Hay un importante movimiento en Estados Unidos, conocido como Eco-kashrut, que se propone ampliar las leyes dietéticas judías para prohibir, por ejemplo, la ingestión de sustancias cancerígenas, híbridos transgénicos y tóxicos agrícolas.

Pero no creo que esa actualización deba detenerse ahí. La *kashrut* se ha vuelto cada vez más un elemento deliberado de control y segregación. Comer diferenciado ha "permitido" al judío observante no mezclarse con otros pueblos. Esta puede haber sido una estrategia victoriosa en el pasado, cuando la nación judía se encontraba amenazada por las culturas vecinas. Pero hoy esa estrategia resulta arcaica para la ciudadanía y los principios universalistas de la cultura occidental. Para las comunidades de la diáspora es necesaria una tradición dietética que preserve nuestra identidad, pero sin convertirse en un mecanismo para la segregación. La identidad tendrá que preservarse sin echar mano a ese "recurso".

Segregar significa tener que privarse de comer en la casa de amigos judíos o no judíos. Significa no comer en restaurantes y vivir una vida apartada de la sociedad de la cual se forma parte. Creo que preservar la tradición y no consumir cualquier producto prohibido, manteniendo las leyes de no mezclar leche y carne, son fundamentales para esa identidad. Pero la propia identidad es insegura. Si la *kashrut* sirve para este fin, entonces ella arrastra algo de anacrónico. Un anacronismo que es culpa nuestra y de algunas generaciones del pasado.

Observamos algunos aspectos de ese descuido que son perceptibles a simple vista. Las carnicerías muchas veces están descuidadas y son insalubres. Los productos que intentan imitar

productos de leche o los que intentan imitar la carne son sumamente artificiales y nocivos para la salud, pero acreditan sellos de supervisión rabínica. Colorantes, sustancias con índices de colesterol absurdos y cancerígenos reciben aprobación rabínica para deleite de los antisemitas. Esto sin hablar de las cuestiones morales relativas a precios y ganancias. Finalmente, no existe otra perspectiva de discernimiento además del compromiso con la *mitzvá* y me pregunto si la observamos correctamente.

Estamos a la espera de restaurantes y tiendas de productos *kasher* que, además de seguir la bula de las recomendaciones rabínicas, velen por la salud y limpieza de sus productos. Desafortunadamente, los rabinos de hoy no tienen la misma preocupación que los de antes para que los alimentos *kasher* se procesen con el cuidado necesario para poder ofrecer productos adecuados al consumidor. Hay algo no muy *kasher* en el cuidado de la *kashrut* y en la explotación económica que deriva de ella.

Otra pregunta importante es si estamos haciendo uso de la *kashrut* como instrumento para ampliar el "control". Está el peligro de idolatrar la forma, perdiendo contacto con su contenido. ¿Dónde están los profetas del pasado que no denuncian ese riesgo? Para muchos, la *kashrut* se tomó un vicio de elección. Veo a veces en los aviones un cierto orgullo en la mirada de aquellos que se sirven comidas *kasher.* Son diferentes no sólo porque lo son, pero se alimentan de esta diferencia con un placer que no parece en sí mismo muy *kasher.* Ya oí hablar de personas que, en los Estados Unidos, practican un "Treif Day" (día de comida impura) en el que se proponen no respetar deliberadamente las leyes dietéticas, ello como una práctica para no sentirse tan orgullosas y virtuosas. No debemos transformar nuestros hábitos en formas hipócritas para sentimos más puros que los demás.

Un de los mayores méritos del judaísmo es tener siempre un elemento subversivo implantado en el seno de todo lo que parezca absoluto y dogmático. Las leyes de prohibiciones de trabajo del Shabat, dicen los sabios, se sustentan por una hebra de cabello; la figura del Mesías posee un linaje familiar bastante irregular; y aun nuestra noción de "elección" está sustentada a partir de un origen común con los otros pueblos a través de Adán y Eva.

La *kashrut,* entretanto, trae en sí una santa subversión. Nuestras cocinas separadas para leche y carne, nuestros cubiertos separados y nuestras regias para el intervalo de comer productos de carne y leche, todo ello se basa en el mandamiento de "no cocinarás el cabrito *(be-jalav imo)* en la leche de su madre" (Éxodo 23:19 y 34:26). Con todo, esta vocalización de j-I-v significando *jalav* (leche) ya fue puesta en duda por importantes estudiosos. Es que la Torá no es vocalizada y tendría más sentido leer *be-chelev imo,* o sea, en la grasa de su madre. No queda claro si las personas usaban la leche para cocinar en la misma forma en que usaban la grasa animal.

Que los compromisos se sustenten por hebras de cabello no es un problema; tal vez sea esta la fuente de belleza de ese increíble teléfono inalámbrico que es el lenguaje. Pero el discernimiento inherente al compromiso no puede existir sostenido por hebras de cabello.

Preservar el lenguaje junto con las ideas es un arte difícil en nuestros tiempos. Hoy los lenguajes crean sus propias ideas y las ideas sus propios lenguajes. Tal vez no sea por azar que el verbo que mejor expresa el cumplimiento de las *mitzvot* sea "observar". Hay algo de contemplativo en la misión de unir compromiso y discernimiento.

Capítulo 8 - Reinventar la diáspora

Bernardo Sorj

(Re)vivir la diáspora, (re)inventar el judaísmo

a) El fin del judaísmo moderno

El judaísmo secular moderno ha muerto, pero no sabemos cómo enterrarlo. *¿Qué* sucedió? ¿Por qué no sabemos qué hacer con el judaísmo moderno? ¿Por qué los únicos beneficiarios aparentes de la coyuntura actual parecen ser los grupos religiosos ortodoxos? ¿Hacia dónde vamos?

El judaísmo moderno fue un esfuerzo colosal por traducir y adaptar la tradición religiosa medieval a las ideologías dominantes en la Europa de los siglos XIX y XX; a saber, los valores del Iluminismo centrados en el respeto por la libertad de conciencia y la autonomía moral de cada individuo. ¿Qué judaísmo fue aquel que dominó el escenario del siglo XX? El judaísmo moderno fue un judaísmo secular y universalista, aun cuando asumía formas religiosas -el judaísmo conservador y reformista- o cuando se presentaba como un nacionalismo -el caso del sionismo-. ¿Qué significa esto? Que los valores básicos de la modernidad eran aceptados, que el espacio público es independiente de las creencias religiosas, que el libre ejercicio de la libertad de conciencia debe ser respetado y que las creencias no pueden ser usadas como forma de desprecio hacia la humanidad del otro. El éxito del judaísmo secular fue formidable, incluyendo prácticamente a todos los líderes sionistas -de Ben Gurion a Jabotinsky- y a las grandes figuras del judaísmo contemporáneo -de Freud a Einstein y de Kafka a Benjamin-.

El judaísmo moderno enfatizó la dimensión que la tradición judía compartía con el resto de la humanidad: la tradición europea iluminista. De este modo, intentaba abandonar o reducir los fuertes componentes xenófobos presentes en la tradición religiosa, reforzada por la vivencia histórica. Sin embargo, en el contexto del nacionalismo -o del internacionalismo- de la época también buscó negar/olvidar/minimizar la diáspora. Esta fue responsabilizada por los siglos de persecuciones, siendo vista como una institución en conflicto con el Estado nacional, o como una reliquia del pasado que debía abandonarse por el cosmopolitismo y el internacionalismo.

El sionismo fue, sin duda, el movimiento que más fustigó a la diáspora, proponiendo inclusive su fin. Pero a las otras tendencias no les fue mucho mejor. El Bund, al centrar su identidad en la cultura idish, desconocía los lazos que lo unían a los judíos del mundo, excluyendo, de hecho, a aquellos que sólo hablaban ladino, árabe u otra lengua local. Y el judaísmo reformista, en particular en la primera fase, intentó diluir la idea de diáspora y los lazos de solidaridad con las otras comunidades judías por fuera de las fronteras nacionales para poder ser reconocidos como "buenos ciudadanos". Fue el judaísmo conservador el que mantuvo la relación más equilibrada entre pasado

y presente, además de proponer mayor apertura hacia las diversas tendencias en el seno del judaísmo. En ese sentido, la obra de Mordejai Kaplan fue ejemplar al lograr una síntesis entre judaísmo, filosofía pragmática y apoyo al sionismo, al mismo tiempo que afirmaba la relevancia y permanencia de la diáspora. Además, como rabino, nunca dejó de enfatizar la importancia del judaísmo secular.

b) Señales de los nuevos tiempos: más allá del Estado de Israel

El judaísmo moderno llegó a su fin en las últimas décadas del siglo XX. Los factores que posibilitaron esa transformación fueron tanto internos como externos. Los principales son: a) a nivel demográfico, la distribución poblacional del pueblo judío que, concentrado un siglo atrás en Europa oriental y en menor número en Europa central y occidental, tiene actualmente sus mayores contingentes establecidos en Israel y Estados Unidos; b) a nivel social, un pueblo que, al comienzo del siglo XX, estaba formado en gran parte por vendedores ambulantes, artesanos y operarios que vivían en la pobreza, comenzó a ejercer mayoritariamente profesiones liberales; c) finalmente, un pueblo diaspórico creó un territorio nacional propio, el Estado de Israel.

Israel representa un caso típico del esfuerzo sistemático de los estados nacionales para destruir la diversidad cultural de su población. Sin duda fue un esfuerzo que contó, por lo menos hasta 1948, con la colaboración activa y consciente de la sociedad. Aun así no dejó de ser un esfuerzo concentrado y sistemático de homogeneización cultural, de ingeniería social para eliminar la diversidad y riqueza cultural del judaísmo elaboradas en el largo transcurso diaspórico. La imposición de una lengua única, el esfuerzo -en gran medida frustrado- por crear una cultura judía secular asociada al territorio y ciclos agricolas y el desprecio por la diáspora como fuente de valores y vivencias creativas fueron elementos constitutivos del esfuerzo normalizador, normatizador y disciplinador de la ideología y el sistema educacional implantados en Israel. Hoy ese esfuerzo muestra señales de agotamiento, y el gran desafío político es lograr la convivencia entre democracia y diversidad étnica y cultural.

Los conflictos en Israel entre ashkenazis y sefaradíes, así como la tendencia a la conservación de fuertes lazos entre los emigrantes y sus orígenes locales, permiten replantear la cuestión de la unidad y diversidad de la diáspora y, también, de la unidad del pueblo judío, (cuestión que ya no está contaminada por las ideologías que negaban a los judíos el derecho a la existencia nacional.) Israel ha generado una nueva categoría, la de la condición multidiaspórica para la cual aun el re-tomo a la madre patria puede significar tanto una "normalización" en cuanto judíos como la creación de una nueva diáspora ligada al país de origen.

De este modo, tarde o temprano, el Museo de la Diáspora, en Tel Aviv, deberá ser

reorganizado. En lugar de mostrar un recorrido que lleva a todas las diásporas a desembocar en Israel, deberá mostrar un camino más diversificado y abierto, por medio del cual la diáspora (constituida inclusive por los israelíes que decidieron dejar el país) continúa siendo una constante en la historia judía. Reconociendo finalmente que un pueblo pequeño sólo puede sobrevivir si consigue apartar su destino de un espacio físico único.

La revalorización de identidades transnacionales, la globalización, el éxito social de la diáspora judía en el mundo -actualmente al abrigo de persecuciones colectivas-, reubican al Estado de Israel y a la diáspora dentro de una perspectiva renovada. El sueño que guió al sionismo -la normalización del pueblo judío- parece realizarse en el mundo posmoderno por la vía inversa, pasando a ser la condición diaspórica la norma y el nacionalismo una pesadilla pues, aunque vigente, es un marco institucional en crisis. Pero, a la luz del siglo XXI, el relativo fracaso no fue solamente del sionismo, sino, también, de todas las ideologías que renovaron el judaísmo en la modernidad, pues el mundo se judaíza y el judaísmo se normaliza por caminos que nadie previó.

Estas transformaciones, que se encuentran en el centro de la vida cultural del pueblo judío, plantean la necesidad de reconocer y negociar la diversidad interna de las formas de expresión cultural y de identidades judías. El siglo XIX y la primera mitad del siglo XX produjeron una diversificación y división del pueblo judío en corrientes antagónicas bajo la forma de grandes ideologías inclusivas y excluyentes, que reivindicaban, cada una de ellas, su propia respuesta a los dilemas de integración del judaísmo dentro de las instituciones e ideologías modernas. Durante el período histórico marcado por la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto, las guerras de Israel contra los países árabes, la caída del comunismo y una fuerte tendencia a la homogeneización social, las comunidades judías vivieron una tendencia unificadora, debido al silenciamiento de las diversas corrientes que las atravesaban.

Esa situación parece estar llegando a su fin con el retorno del judaísmo a la diversidad interna. Pero esta nueva diversidad interna no repite aquella que caracterizó al judaísmo moderno: en lugar de la identificación con ideologías "coherentes", el judaísmo pasa a ser una construcción personal, individual, un conglomerado en constante mutación, en el cual cada uno se apropia y consume productos de las diversas corrientes. El judaísmo pasa a asumir el carácter de un mercado de productos culturales, circunstancialmente consumidos, formado por diversos estratos a los que se entra y de los que se sale cotidianamente, sin preocupación alguna por la coherencia ideológica o intelectual.

c) Reinventar la diáspora y el judaísmo

El desafío que el judaísmo deberá enfrentar en este nuevo siglo es el de la reconstrucción de

sus instituciones, de forma tal de adecuarlas al nuevo sentido que la diáspora asume en un mundo globalizado, individualista y organizado en torno de subculturas de consumo y de la superposición de las redes sociales más variadas. Un desafío central para la diáspora judía es construir una nueva identidad que no esté fundada en la persecución y en la victimización. La identidad judía es cada vez más la expresión de una elección positiva, una identidad étnica, en lugar de una identidad estigmatizada. Ella implica cada vez más libertad y menos destino. De prolongarse el período actual de no persecución, el judaísmo deberá reconstruir, por medio de sus aspectos positivos, aquello que puede ofrecer en el presente, lo que implica, asimismo, la apertura hacia los casamientos mixtos y hacia una visión menos cerrada y xenófoba en relación al *goy*.

La consolidación del Estado de Israel pasará, también, por el reconocimiento de que un pueblo diaspórico construye una nación de diásporas, lo que exige enfrentar el problema de las relaciones entre democracia y diversidad de comunidades culturales. Por el momento el Estado de Israel no asegura plenamente la práctica efectiva de la libertad de conciencia. En el área del derecho familiar, el Estado de Israel transfiere su jurisdicción a los rabinos religiosos ortodoxos.

La nueva condición del siglo XXI, de fin de la historia como narrativa en torno a la cual se construye el sentido de la vida – o en otras palabras del fin de las ideologías seculares sobre el sentido de la historia –, obliga a un redireccionamiento del judaísmo secular y de las corrientes religiosas orientadas por las ideologías modernas. La revalorización de la Cábala y, en general, del judaísmo místico indica una transformación del mercado de productos judíos que, incluso, resulta atractivo para un público amplio -no judío- de consumidores de productos esotéricos.

El auge actual del judaísmo ortodoxo refleja -más que su propio mérito- la profunda crisis del judaísmo humanista secular y las transformaciones generacionales del pueblo judío. La búsqueda de raíces y de tradiciones por parte de una generación que perdió cualquier referencia existencial más profunda de la tradición judía hace aparecer auténtico aquello que tiene una apariencia externa de "diferente". Así, tanto hablar idish (una lengua derivada del alemán), como vestirse a la antigua usanza de Europa oriental (inclusive en el caluroso clima israelí), impresionan como signos de auténtico judaísmo.

La orfandad intelectual de las instituciones judías se expresa en el abandono de la mayoría de los intelectuales judíos de la vida comunitaria. Estas, por lo general, en las manos de personas que, aunque bien intencionadas, son culturalmente y políticamente conservadoras, por falta de liderzazo intelectual o necesidad (pues dependen de las donaciones de empresarios cuyos valores, generalmente, -por opción, temor o ignorancia- no siempre son los de la renovación del judaísmo)

Pero la crisis del judaísmo es, ante todo, interna. Las ideologías en tomo de las cuales estaba construido se derrumbaron; debido a los acontecimientos, en el caso del sionismo, y a la historia, en

el del socialismo. En el centro de esa crisis está la ausencia de una utopía solidaria, colectiva, que replantee el sentido de la historia y de la vida social, y que sea capaz de producir un mensaje que pueda ayudarnos a vivir en un mundo en donde todos, judíos y no judíos, seremos diaspóricos.

Diáspora, judaísmo y teoría social

Introducción: diásporas, pasado y presente

En la década pasada, el concepto de diáspora surgió como un tema central en las ciencias sociales después de haber sido virtualmente ignorado durante la mayor parte del siglo XX. Un amplio debate acerca del papel de la diáspora en el mundo contemporáneo comienza a instalarse en las ciencias sociales, particularmente en el área de la antropología, de los "estudios culturales" y en revistas interdisciplinarias exclusivamente dedicadas a este tópico. Este concepto se ha tomado crucial para la comprensión de los nuevos formatos institucionales adoptados los nuevos actores transnacionales en un mundo globalizado.[16]

La falta de atención prestada a este concepto se relaciona con un enfoque analítico, que dominó las ciencias sociales, en el que la sociedad era identificada por el marco del Estado nacional. En el actual contexto de globalización, las instituciones previamente oscurecidas por el paradigma del Estado nacional atraen el interés de los científicos sociales.

Lejos de ser un ejercicio puramente académico en el interior de las ciencias sociales, el debate sobre la noción de diáspora se refiere a un fenómeno social en franca expansión. Virtualmente todos los nuevos grupos de emigrantes tienden a esbozarse como una diáspora, llevando a las ciencias sociales a rebautizar a las antiguas "comunidades de emigrantes" como "etnias desterritorializadas". Sin ir más lejos, podemos descubrir en Internet el surgimiento casi diario de nuevos sitios dedicados a las más variadas diásporas. A ello se agrega el hecho de que algunos periódicos académicos y noticiosos han cambiado sus nombres para incluir "diáspora" en sus títulos. Las diásporas se han convertido cada vez más en factores decisivos de la política internacional. Solo para dar algunos ejemplos recientes del escenario político internacional: la diáspora kosovita (particularmente en Alemania) tuvo un papel importante en el financiamiento de la compra de armas para el Ejército de Liberación de Kosovo, la diáspora kurda ha encabezado las demostraciones contra el gobierno turco, a lo que cabe agregar el papel que las diásporas judías y palestinas han tenido en el conflicto

[16] "Las adaptaciones poscoloniales del concepto de 'diáspora' dan énfasis a las comunidades transnacionales, híbridas y fluidas a través de ambos flujos migratorios, los forzados y los voluntarios, y sugiere que en la era de la descolonización estas comunidades diaspóricas pueden ser subversivas en relación a las ideologías y prácticas brutalmente homogenizantes de naciones e imperios. Ellos argumentan que el creciente número de diásporas cuyos miembros vierten informaciones, fondos y afectos ida y vuelta a través de fronteras nacionales funciona para desestabilizar los continuos esfuerzos de su relación con el judaísmo es analizado por Galchinsky, M., "Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism,*

de Medio Oriente.

¿Por qué esta explosión de “diasporas”? En la literatura sobre este tópico existe el consenso de que el surgimiento de nuevas identidades diaspóricas está asociado a los movimientos de masas en el mundo contemporáneo y su menor integración en las culturas nacionales, a los sistemas de transporte y comunicación modernos, a la crisis del Estado-nación como el marco de normatización cultural y al trastocamiento de estructuras políticas e ideológicas tradicionales en el establecimiento de identidades.[17] Peter Berger[18] se refirió a la condición moderna como la de una "mente sin-hogar"; y Zygmunt Bauman[19] describió las grandes similitudes entre la condición diaspórica judía y aquellas de la sociedad posmoderna.

Con todo, una segunda razón significativa que subyace en el concepto crecientemente prevaleciente de diáspora puede ser encontrada en el éxito de la diáspora judía y su apoyo al Estado de Israel. Ya a comienzos del siglo XX, el líder afro americano W. E. B. Dubios indicó la capacidad de movilización del sionismo como una fuente de inspiración para los afroamericanos. Mientras que muchos científicos sociales contemporáneos describen las diásporas como herramientas de resistencia contra estructuras dominantes, lo que actualmente las motiva es su éxito como mecanismos organizacionales que fomentan la solidaridad frente a la adversidad, facilitando la movilidad social,[20] la integración a la estructura de poder y la participación en el sistema político nacional e internacional.[21]

La experiencia de la diáspora judía es un ejemplo para otros grupos que luchan por el reconocimiento de sus identidades exclusivas. Como indica Walzer,[22] la experiencia judía en los Estados Unidos ha demostrado que, para hacer prosperar la comunidad, el liderazgo diaspórico tiene que involucrarse activamente en coaliciones políticas centrales. "Las culturas no sobreviven en las mentes de las personas; precisan de espacios delimitados y actividades organizadas..."[23] "La fuerza del multiculturalismo depende de la capacidad de todos sus grupos para expandir la oferta de

---

Berkeley, University of Califomia Press, 1998, p. 186.

[17] Sobre las nuevas identidades colectivas y la globalización cf. Judit Bokser-Liwerant. "Globalization and Collective Identities", *Social Compass,* 49 (2), 2002.

[18] Berger, P., Berger, B. y Kellner, H.. *The Homeless Mind,* Nueva York. Vintage Books, 1973.

[19] Cf. en particular. Bauman. Z., *Life in Fragments - Essays in Postmodern Morality,* Oxford. Blackwell. 1995.

[20] Que las diásporas constituyen redes de palanca social y económica aparece claramente en toda la literatura de estudios socioeconómicos. Un interesante estudio de caso es presentado por Faist, T., "IntemationaI Migration and Transnational Social Spaces", *Archives Européennes de Sociologie,* Tomo XXXIX, núm. 2,1998.

[21] Recientemente, el propio Arafat llegó a indicar la necesidad de aprender la movilización desarrollada por el judaísmo en apoyo al movimiento sionista (eso a pesar, como veremos, de la lucha de las instituciones judías por mantener una imagen de excepcionalismo histórico).

[22] Walzer, M., "Multiculturalism and the Politics of Interest", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (eds.), *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism,* Berkeley, University of Califomia Press, 1998.

[23] Ibíd., p. 93.

bienes culturales."[24] - [25]

El ejemplo de las instituciones judías de la segunda mitad del siglo XX fue central para el desarrollo de lo que Walzer describió como la cultura de la victimización: "En la política multicultural es una ventaja el ser ofendido. Cada ofensa, cada acto de discriminación o desconsideración, cada palabra desatenta, odiosa o maliciosa es una especie de reivindicación política que, si no constituye un desagravio, es por lo menos un reconocimiento".[26] Esta cultura ha inspirado, y sigue inspirando, a otros grupos sociales con poderosas memorias de persecución y opresión. Como Gilroy plantea, "[...] Quiero sugerir que el propio concepto de diáspora suministra un dispositivo subutilizado con el cual explorar la relación fragmentaria entre negros y judíos y las cuestiones difíciles que alberga: el estatus de identidad étnica, la fuerza de un nacionalismo cultural y la manera en la cual historias sociales de sufrimiento étnico cuidadosamente preservadas pueden surtir efecto en el sentido de abastecer de legitimidad étnica y política" .[27]

Mientras que las diásporas del pasado tuvieron que confrontar la oposición del Estado nacional, en la presente crisis de legitimidad que aflige a los estados capitalistas democráticos, la diáspora adquiere una nueva forma y nuevas oportunidades de acción y organización. ¿Cuáles son las similitudes y diferencias entre las diásporas tradicionales (y la judía en particular) y las más recientes? La investigación social ha tendido a considerar a todas las diásporas, antiguas y nuevas, como fenómenos similares y generalizables. Para este enfoque metodológico, es irrelevante saber si una forma semejante de representación engendra prácticas e instituciones sociales semejantes. Es una cuestión que tiende a ser pasada por alto en la medida en que la diáspora está reducida a un concepto genérico. Como veremos, a pesar de que la experiencia judía no puede ser considerada un modelo normativo, ofrece gran abundancia de información histórica y bibliográfica y proporciona un buen antídoto a quienes buscan transformar las diásporas en los nuevos redentores de la humanidad.

Este artículo esta dividido en dos secciones. La primera analiza críticamente la construcción del concepto de diáspora realizada por dos perspectivas: como una noción normativa a los problemas de construcción de identidad en el mundo contemporáneo y como un modelo empírico derivado de experiencias históricas, particularmente de la historia judía. En la segunda sección, discutimos el difícil diálogo entre los estudios judíos y el presente debate sobre la diáspora,

---

[24] Ibíd., p. 95.

[25] Aunque no concordemos con la afirmación de Walzer que "En el multiculturalismo contemporáneo, la política del interés es reemplazada por la política de la identidad, donde la cuestión no son las condiciones materiales de un grupo, sino el valor de la cultura, la historia y el modo de vivir", *op. cit.,* p. 88. La política de victimización también puede ser vista como una forma diferente de construcción y articulación de intereses.

[26] Ibíd., p. 89.

[27] Gilroy, P., *The Black Atlantic-Modemity and Double Consciousness.* Cambridge,

argumentando que ambos podrían beneficiarse de un intercambio que tome en cuenta la experiencia acumulada por la historiografía judía.

Definiendo la diáspora

Los estudios contemporáneos sobre globalización y cultura que enfatizan la naturaleza híbrida, fluida o efímera de las nuevas formas de identidad, adoptan el concepto de diáspora como un punto de referencia que provee un perfil más explícito -y, tal vez, más estable- alrededor del cual poder organizar y explicar las identidades de grupos marginados en países avanzados del mundo contemporáneo.[28]

Sin embargo, la definición de lo que realmente significa diáspora está lejos de ser clara. La literatura puede dividirse, a grandes rasgos, en dos grupos: el primero incluye perspectivas normativas que enfocan el concepto de diáspora como un instrumento filosófica y políticamente correcto para la crítica e intervención social, mientras que el segundo busca definir y construir modelos de diáspora basados en experiencias socio-históricas.

La primera interpretación, que predomina en el mundo anglosajón, está ampliamente influenciada y, tal vez, explícitamente atada al debate filosófico posmoderno -particularmente la crítica de Derrida al concepto de identidad y esencia-; y está asociada políticamente a las luchas por el reconocimiento de los grupos marginados y oprimidos (la llamada "política de identidad").[29] "La diáspora no se refiere a aquellas tribus dispersas cuya identidad sólo puede ser obtenida con relación a una tierra natal sagrada a la cual ellos tienen que volver, aunque signifique empujar otros pueblos al mar. Esta es la forma antigua, imperializante, hegemonizante de la 'etnicidad'. Hemos visto el destino del pueblo palestino en las manos de esta concepción atrasada de diáspora (y la complicidad de Occidente con ella)."[30]

No obstante, adoptar el concepto de diáspora como un ideal normativo de identidad desde el punto de vista de la experiencia histórica efectiva de las diásporas, especialmente las de larga data, presenta varios problemas:

1) Los científicos sociales anglosajones recurren a una interpretación muy singular de los autores franceses posmodernos: si, como dicen, los franceses son conocidos por embellecer los debates políticos transformándolos en problemas filosóficos, también podría decirse que los anglosajones destruyen la autonomía del campo filosófico traduciendo sus tópicos a cuestiones de

---

Harvard University Press, 1994.

[28] Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", en Rutherford, J. (ed.), *ldentity: Community, Culture, Difference,* Londres, Lawrence and Wishart, 1990.

[29] El texto de Stuart Hall, mencionado anteriormente, es paradigmático dentro de esa perspectiva. Con relación a los estudios judíos, esa perspectiva está representada por los trabajos de J. Boyarin. que discutiremos a continuación.

pragmatismo social. La transferencia del tópico filosófico posmoderno de identidad para el propósito de análisis social es cuestionable. Dicha transferencia puede ser instructiva para el propósito de deconstruir una narrativa -en la cual cualquier texto puede ser leído por lo que omite, esconde o se contradice-. No obstante, esta lectura no responde a las exigencias de comprensión de los procesos sociales. Los grupos (e individuos) se sustentan en **creencias** y no en discursos, la coherencia puede ser buscada pero no es fundamento de la acción social. Igualmente es posible argumentar que toda identidad es hibrida, que las fronteras entre las culturas son siempre fluidas, pero esto no excluye que en la practica social las personas y grupos precisan creer que las fronteras identitarias son absolutas, que las culturas se contraponen, que los mitos de origen son verdaderos, que lo fluido puede ser cristalizado en conceptos que producen certidumbres.

El énfasis en el análisis del discurso lleva igualmente a olvidar que las identidades se sustentan en prácticas institucionales y recursos materiales que permiten la reproducción de comunidades. En las ciencias sociales, el problema de la estabilidad identitaria se resuelve fuera del discurso y de sus interpretaciones. La reproducción de identidades debe encontrarse en la existencia de instituciones que mantengan fronteras consistentes y reglas grupales impuestas, hasta un cierto punto, coercitivamente. Nociones tales como híbrido, mutante e identidades múltiples no enfrentan el tema de los mecanismos que aseguran la estabilidad institucional de identidades colectivas.

2) Aunque se autoproclama defensora de la especificidad en un mundo globalizado, esta perspectiva homogeneiza y absorbe la cuestión de la formación histórica de mundos simbólicos -enraizados en historias y sociedades diversas- en un problema de construcción de identidades individuales como *narrativas del self.* Un foco unilateral en la construcción de narrativas del *self,* en el análisis social, implica una metodología de individualismo hermenéutico y sus dificultades en explicar la formación de mundos simbólicos intrasubjetivos cuya naturaleza acumulativa es de larga duración. En la medida en que el concepto de diáspora es reducido a una identidad o condición existencial, deja de contemplar toda la problemática de la construcción de instituciones sociales, y de su materialidad e historicidad.[31]

3) Esta bibliografía, aunque se autodescriba como poscolonial y busque criticar las formas de opresión occidentales, aparece como profundamente etnocéntrica y provinciana al reducir la construcción de mundos simbólicos y la acción colectiva a una cuestión de política de identidad, es decir, a conceptos que adquieren su sentido específico de significado en la textura política y social

---

[30] Hall, S., "Cultural Identity and Diaspora", *Op. cit.,* p. 235.
[31] Stuart Hall es consciente de la necesidad de que la problemática que él presenta esté relacionada con la modernidad y la globalización, pero la elaboración conceptual que hace sobre la identidad se da en un nivel filosófico a-histórico. *CC.* Hall, S., "k.o. Neas ldentity", en Hall, S. y Gay, P. (Vds.), *Questions of Cultural ldentity,* Sage Publications, Londres, 1997.

del mundo anglosajón.

Factores tales como las condiciones históricas específicas, las diversas trayectorias de las colectividades y el hecho de que la etnicidad es en sí un concepto relacionado con un contexto cultural, político y material específico, son esencialmente ignorados. Las particularidades de las condiciones sociales e institucionales y la existencia de políticas de identidad y etnicidad, y hasta el hecho de que el conflicto social se exprese en este formato, no son tenidos en cuenta.

4) Paradójicamente, el mismo análisis que hace caso omiso de la existencia de instituciones -y su fuerza y formas específicas- con referencia a sus propios objetos,[32] enfatiza estas dimensiones cuando se refiere a los atributos de los grupos dominantes, con sus tecnologías, sus aparatos de Estado, fuerza militar, y así sucesivamente (conceptos que, dicho sea de paso, no son deconstruidos). Los oprimidos sólo tendrían sus identidades híbridas, mutantes y fluidas para ofrecer, en tanto que los grupos dominantes serían monolíticos, institucionalmente organizados y capaces de poner en funcionamiento recursos materiales y disciplinadores. Inherente a esta visión es la idealización acrítica de los oprimidos junto a una completa falta de reflexión sobre las diferentes formas organizacionales de las nuevas identidades colectivas.[33]

5) Al focalizar el debate en la deconstrucción del discurso, parecería que fue la teoría de Derrida -y no las instituciones democráticas- la que fomentó el surgimiento y la legítima expresión de nuevas identidades. Tal vez porque estos críticos culturales ven la democracia y la ciudadana como datos obvios o, tal vez, debido a la pura irresponsabilidad intelectual, el hecho es que todo el debate sobre la diáspora no contiene referencias explícitas a sus condiciones políticas de existencia.

El énfasis puesto en la fluidez, ambigüedad, apertura, permeabilidad y porosidades es, como Gerschiere y Meyer apuntan,[34] un buen antídoto para la tendencia, en las ciencias sociales, a tratar de determinar fronteras, particularmente en un mundo globalizado. Lo que no es sustentable, sin embargo, es la suposición de que las nuevas identidades expresan el polo inverso de un mundo globalizado. Si seguimos el razonamiento de Bauman,[35] el predominio contemporáneo de identidades fluidas, desancladas y permanentemente mutantes no sería el resultado de esfuerzos liberadores del discurso posmoderno. Más bien resultaría la expresión del funcionamiento e

[32] Tal vez porque eso implicaría en reconocer que la constitución de nuevas identidades, aun de grupos exc1uidos, pasa por la movilización de recursos materiales, la construcción de aparatos políticos y la desigual distribución del poder y el saber.

[33] Entre los diversos autores que tratan el tema de la diáspora bajo esa perspectiva, tal vez James Clifford es quien presenta una visión más equilibrada, a pesar de estar imbuido en la tendencia moralizante, evaluando las teorías por su valor no occidental o antioccidental (conceptos que, obviamente, deberían ser "des-esencializados"), y de la tendencia a reducir la realidad de la diáspora a una dimensión básicamente identitario-cultural. Cf. "Diaspora", *Cultural Anthropology,* vol. 9, núm. 3, agosto de 1994.

[34] Gerschiere, P. y Meyer, B., "Globalization and ldentity: Dialectics of Flow and Closure", *Development and Cultural Change,* vol. 24, núm. 4, 1998.

[35] Bauman, Z., "From Pilgrim to Tourist -Qr a Short History of Identity", en Hall, S. y Gay, P., *op. cit.*

intereses de una sociedad impulsada por el consumo, que requiere un sujeto social abierto a la experimentación, sin gustos ni deseos rígidos y manipulable de acuerdo con los dictados de los ajustes del mercado.

Las identidades colectivas, como sistemas de instituciones que estabilizan y otorgan constancia y regularidad a la experiencia y la integración social, son precondición de la vida societaria en cualquier período histórico. Incluso la identidad global, es decir, el sentimiento de ser parte de un mundo único, es una de las identidades existentes -construida por sólidos aparatos ideológicos- que convive con otras de carácter más "local". Afirmar la existencia de las identidades como institucionalmente construidas y, por lo tanto, con ciertos parámetros que las estabilizan, no implica sostener una visión esencialista en la cual estas son inamovibles, cerradas o conjuntos coherentes. Al contrario, las identidades existen para limitar, controlar y organizar el flujo, la ambigüedad, el caos de señales. Su eficacia es siempre parcial, puesto que no dejan de estar afectadas por los procesos que intentan controlar. **En lugar de la oposición identidad/flujo, debe analizarse cómo actúa el flujo en el interior de las identidades y cómo las identidades organizan el flujo.**

Al enfatizar identidades tales como las vividas {idealmente} por los individuos en lugar de construcciones colectivas, se pierde la dimensión sistémica de los sistemas simbólicos que garantizan estabilidad a la vivencia colectiva. Ampliando la excelente crítica de Kelly[36] a la visión de B. Anderson[37] respecto del surgimiento de la creación, en los tiempos modernos, de un espacio/tiempo vacío y homogéneo en donde convive lado a lado las diferentes naciones, podemos decir que, hoy, los análisis de identidades buscan un único telón de fondo y una única temporalidad dados por la globalización.

Ahora bien, la construcción de identidades que se sustentan en el tiempo depende fundamentalmente de la creación de temporalidades propias, que mantengan y estructuren los mitos, ritos y memoria del grupo. Un calendario propio con sus fiestas es uno de los indicadores de la “soberanía” nacional, y un calendario con una temporalidad alternativa es un claro indicador de autonomía cultural, de orden civilizatorio. La Revolución Francesa trató de imponer en su lucha contra la Iglesia un nuevo inicio de los tiempos, pero fue derrotada; y la Iglesia católica, en su diferenciación con el judaísmo, fue superponiendo fiestas propias en las fechas en que se festejaban fiestas judías. El gran desafío para las ciencias sociales es reconstruir las diversas camadas de temporalidades -inclusive la global- y las instituciones que las sustentan, pensar cómo surgen, se

[36] Kelly, J. D., "Time and the Global: Against the Homogeneous, Empty Communities in Contemporary Social Theory", *Development and Cultural Change,* vol. 29, núm. 4, octubre de 1998.
[37] Anderson, B., *lmagined Communities.* Londres, Verso, 1993.

transforman o desaparecen, explicar sus conflictos e interacciones y cómo son absorbidas y negociadas por los individuos, grupos y culturas.

En este sentido, concordamos con Khachig Tololyan -fundador y editor de la revista *Diaspora-* quien, en su último artículo como editor, realiza un balance del debate, planteando sus dudas sobre el valor analítico e histórico de la tendencia a englobar en el concepto de diáspora a prácticamente cualquier grupo que se encuentra fuera de su lugar de origen. La diáspora, para Tololyan, debe presentar contornos más definidos y estar asociada a instituciones y prácticas precisas, aspecto, este, que gran parte de la bibliografía no toma en consideración.[38]

Un ejemplo de la dificultad que se les presenta a las teorías posmodernas para convivir con la historia y con la ambigüedad moral de todo fenómeno social, es el concepto de diáspora construido por los hermanos Boyarin.[39] "Por lo que nosotros luchamos, en teoría, [...] es por una alternativa al modelo de autodeterminación que es en sí, además de todo, una imposición imperialista occidental al resto del mundo. Nosotros proponemos la diáspora como modelo teórico e histórico que sustituya la autodeterminación." En la diáspora "[...] la seguridad colectiva de los judíos y el intento de comunicación judía implica la disociación [...] de etnicidades y hegemonías políticas", lo que permitiría "[...] importantes intereses comunes con el feminismo y el antiimperialismo".[40]

En suma, los Boyarin buscan otro judaísmo "esencial" -para ellos la memoria versus el espacio-, en contra de la versión sionista que privilegia el espacio y el poder. Tal vez el carácter aseverativo, moralizante y unilateral del texto lo haya transformado en una de las referencias constantes de la bibliografía sobre la diáspora. A pesar de la critica de los autores a la esencialización del judaísmo, esta misma esencialización es aplicada a otras culturas, lo que permite a los Boyarin hablar de la "dominación mundial cristiana-europea", repitiendo el fenómeno según el cual los "enemigos" pueden ser analizados en forma pre-posmoderna.

Aunque los autores argumenten que el concepto de diáspora propuesto por ellos tiene una base histórica, la historia no es respetada. Hasta la parte más interesante del texto, la critica al sionismo, se vuelve frágil por la omisión del contexto histórico que llevó a los judíos a identificarse con ese movimiento, que fue algo más que "un desvío epistemológico".

---

[38] Cf. Khachig Tõlõlyan, "Rethin1cing Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment", *Diaspora,* 5:1, 1996.

[39] Boyarin, D. y Boyarin, *l.,* "Diaspora: Generation and the Ground of lewish Identity", *Criticallnquiry,* 19, 1993.

[40] Boyarin, *J., Stormfrom Paradise - The Politics of lewish Memory,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. lo3. "En un sentido, la controversial visión profética del vínculo integral entre el destino de los judíos y el destino del mundo parece confirmada. La supervivencia del pueblo judío está inseparablemente ligada a la supervivencia de la humanidad en general. En nuestro planeta el sostén de una vida aparece cada vez más frágil, y su única posibilidad es que haya grupos homogéneos que puedan convivir confortablemente. Esto no garantiza la liberación de los judíos de las persecuciones; nada puede hacerlo, pero en un largo plazo, es nuestra única posibilidad de sobrevivir", p. 129.

Los autores no explican el contexto social y político dentro del que la diáspora idealizada por ellos florecería. Su idealización del judaísmo rabínico diaspórico no considera que aquel se funda en una estructura de poder y que, hasta los tiempos modernos, los judíos siempre vivieron en la diáspora estigmatizados y en una profunda inseguridad, (incluso en el mundo árabe-español, al que los Boyarin idealizan para dar un ejemplo en el cual la diáspora se aproximaría a su ideal.)

También olvidan que el judaísmo rabínico representó un esfuerzo sistemático por separar a los judíos de la población que los rodeaba, a partir del principio del "cerco al cerco" *(gader al hagader),* por el cual las indicaciones bíblicas sobre lo puro y lo impuro eran profundizadas, multiplicadas y radicalizadas. Si bien el sionismo significó una ruptura con la tradición de espera pasiva del Mesías, no creó la noción de diáspora como maldición y sufrimiento. Esta se encuentra en el Deuteronomio y en toda la tradición religiosa judía. También el apoyo que amplios sectores de la población pobre de Europa Oriental brindaban al sionismo se sustentaba en la experiencia de persecuciones y no en un desvío intelectual. Sin una estructura de Estado propia, las diásporas tuvieron que aprender a convivir con el poder dominante, como bien plantea Biale: "Las diásporas, al no constituir una *polity* realmente autónoma, tuvieron que convivir y aceptar contextos políticos diferentes, dentro de un realismo pragmático".[41] Si muchos judíos en el mundo moderno asumieron un papel subversivo y crítico, se trataba, en su mayoría, de judíos seculares que rompieron con el marco de sus comunidades o se alejaron de ellas. No existen dos versiones opuestas de judaísmo, como intenta demostrar la versión maniqueísta de los Boyarin sino, como en toda cultura, la convivencia de aspectos variados que predominan y adquieren significado específico de acuerdo con las circunstancias históricas.

> Como bien aclara Galchinsky en una crítica que se aplica directamente a los Boyarin: "Si bien las recientes teorías poscoloniales tienen aspectos relevantes, precisan ser criticadas por minimizar indebidamente el sufrimiento que frecuentemente acompañó a la diáspora, haciendo afirmaciones no convincentes sobre el potencial visionario de los intelectuales diasporitos, y descontextualizando la ideología nacionalista".[42] "Además, como sugeriría una comparación con la narrativa judía tradicional de la diáspora articulada en el Deuteronomio y, consiguientemente por la literatura profética y rabínica, los teóricos poscoloniales sobrestimaron la capacidad de la 'diáspora' para subvertir el nacionalismo y el imperialismo así como subestimaron su capacidad para subvertir las propias diásporas."[43]

Una segunda perspectiva de construcción del concepto de diáspora responde a autores como Cohen, Safran, Chaliand y Rageau, quienes, desde la visión de la sociología clásica, intentan tomar la experiencia histórica como referencia. Dicha construcción se da en términos de la definición de un tipo ideal, y se basa en forma particular, pero no exclusiva, en la experiencia judía.

---

[41] *CC.* Bia1e, D., *Power and Powerlessness in Jewish History,* Nueva York, Schocken Books, 1987.
[42] Ga1chinsky, M., *op. cit..* pp. 186-187.
[43] *lbídem.* pp. 202-203.

Chaliand y Rageau[44] identifican un conjunto de criterios que, por la combinación del conjunto o de una parte de ellos, crearon una diáspora:

1. Un desastre que provoca la dispersión colectiva de un grupo.

2. El papel desempeñado por la memoria colectiva, que recuerda los hechos motivadores de la dispersión generando, así, una herencia cultural.

3. Una voluntad de transmitir esta herencia cultural con la finalidad de mantener la identidad específica.

4. La durabilidad en el tiempo, que define si se trata de una diáspora o no.

Safran,[45] a su vez, propone seis criterios para definir una diáspora:

1. Dispersión de un grupo de un centro original hacia dos o más periferias.

2. Preservación de una memoria colectiva del lugar original.

3. Sentimiento parcial o total de alienación con relación a la sociedad local derivado de un sentimiento de no aceptación por parte de ella.

4. Consideración de la tierra natal como el verdadero hogar y al que se deberá retomar un día.

5. Creencia en un compromiso de restaurar o apoyar colectivamente la tierra natal.

6. Mantenimiento de algún tipo de vínculo con la tierra natal, vínculo que define la autoconciencia de solidaridad y relación con el otro.

Con todo, el libro de Robin Cohen es el más metódico dentro de la línea de definición de lo que es una diáspora, que toma como referencia los procesos históricos.[46] Según el autor, las características comunes que definen una diáspora son:

1. Dispersión de una tierra natal original, frecuentemente en forma traumática, a dos o más regiones extranjeras.

2. Alternativamente, la expansión desde una tierra natal en busca de trabajo, de emprendimientos comerciales, o ambiciones coloniales.

3. Una memoria colectiva y mito sobre la tierra natal respecto de su localización, historia y realizaciones.

4. La idealización de una tierra ancestral putativa con un compromiso colectivo de restauración, seguridad, prosperidad, cultivo e, incluso, su recreación.

5. El desarrollo de un movimiento de retomo que recibe aprobación colectiva.

---

[44] Chaliand, G. y Rageau, J.-P., *Atlas des Diasporas.* Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

[45] Safran, W., "Diasporas in Modem Socieries: Myths of Homeland and Return", *Diaspora,* vol. 1, núm.,1, 1991.

6. Una fuerte conciencia grupal étnica sustentada en un largo período de tiempo, y basada en un sentido de diferencia, una historia común y la creencia de un destino común.

7. Una relación problemática con las sociedades huéspedes sugiriendo, por lo menos, una falta de aceptación o la posibilidad de que el grupo pueda sufrir una nueva calamidad.

8. Un sentido de empatía y solidaridad con miembros de la misma etnia en otros países o poblados.

9. La posibilidad de una vida enriquecedora, distintivamente reactiva, en los países huéspedes con la tolerancia del pluralismo.[47]

En esta definición se expresan todas las ambigüedades y dificultades para construir un concepto relevante de diáspora por medio de la imputación de características "típicas". Repite, a escala ampliada, los problemas relevados por las definiciones de Safran y de Chaliand y Rageau, al mezclar autodefiniciones del grupo y procesos históricos, el hecho y el mito; por ejemplo "[...] existe considerable evidencia para sugerir que los judíos no son un único pueblo con un único origen y una única historia migratoria",[48] como si el mito tuviera que ser verdadero, o, más aun: "En el caso judío, los orígenes catastróficos de la diáspora fueron indebidamente (¡sic!) enfatizados en la memoria popular",[49] como si hubiera una forma historiográficamente correcta de construir leyendas.

Cohen no analiza las estructuras sociales de las diásporas ni las características específicas que asumen en diferentes contextos históricos y, particularmente, no distingue claramente entre las diásporas anteriores y posteriores al Estado moderno. Aunque para este autor la experiencia judía es central en la construcción de su concepto de diáspora, no es sensible a la diversidad de corrientes que, en el judaísmo moderno, buscaron enfrentar la condición diapórica. Básicamente, Cohen focaliza en el sionismo. Se olvida, inclusive, de la importante experiencia del Bund, el movimiento judío socialista de Europa Oriental que no hablaba del retorno a la tierra natal, sino de la autonomía cultural en torno de la lengua idish en Europa Central y Oriental, o del judaísmo reformista que renegó en su fase inicial de las expectativas de retorno a Sion.

Tanto los autores normativos como los orientados por la experiencia histórica, al construir el concepto de diáspora, tienden a caer en trampas metodológicas comunes. La diáspora aparece como un concepto dado de una vez por todas a partir de una o algunas experiencias históricas ejemplares o de un ideal normativo. Así, otras que se autodefinen como diásporas, pero que no contienen las

---

[46] Cohen, R., *Global Diasporas, an lntroduction,* Seattle, University of Washington Press, 1997.

[47] Lo que no libera a Cohen de querer ser políticamente correcto, produciendo perlas del tipo "[...] las circunstancias que rodean al Estado de Israel estaban lejos de ser normales", *op. cit.*. p. 116. ¿Existen, acaso, formas normales de crear un Estado?

[48] *Ibídem.* p. 21.

características instituidas por el modelo ideal, pasan a ser consideradas como "semidiásporas" o "menos auténticas". Esto lleva a fenómenos curiosos, como excluir de la diáspora judía a los judíos del Bund o al judaísmo reformista del siglo XIX, ya que la caracterización típica de la diáspora incluiría la aspiración de retorno a la tierra natal.

En suma, las principales carencias de estos autores es la falta de referencia a estructuras sociales y de poder al interior de las diásporas; a la diversidad interna ideológica y a las diversas estrategias de integración; a la variedad de diásporas de acuerdo con el tipo de relación con la sociedad local; y a la compleja relación entre diferentes diásporas, en particular entre las diásporas centrales y periféricas. A pesar del referencial sociológico clásico, estos estudios tienden a enfatizar la dimensión identitaria y cultural, y dejan de lado las estructuras materiales y políticas que sustentan la reproducción de diásporas en la historia.

En lugar de las perspectivas planteadas, proponemos el estudio de las diásporas, no como la elaboración de un concepto normativo o un tipo ideal, sino como un campo de análisis comparado de diásporas que se autodefinen como tales, en el cual ninguna diáspora en particular representa un modelo ideal, ya sea desde el punto de vista empírico o normativo. El rol de la teoría social es el análisis comparado de la génesis de cada una de ellas y de sus estructuras sociales e institucionales. Las diásporas son tantas y tan diversas como las que existen, existieron y pueden existir. Esto no significa, con todo, definir la diáspora como un concepto identitario fluido, abierto, en constante mutación, sin ninguna referencia fija. El análisis sociológico debe mapear la diversidad, la constitución de mecanismos de reproducción interna, y de intercambio con el medio ambiente dentro de contextos sociohistóricos determinados.[50]

Cada nueva "diáspora" se vale, de forma más o menos explícita, de la experiencia y las nociones construidas por diásporas anteriores. Por ello, en virtud de su lugar en la cultura occidental, la experiencia judía -y solamente en este sentido- presenta un carácter matricial, sin que esto implique valor normativo o pueda servir como base para un modelo empírico o tipo ideal; menos aun, si consideramos la diversidad que el fenómeno de diáspora presenta en la propia historia judía. En vez de un ejercicio de normatización o de construcción de tipos ideales, es necesario un esfuerzo para analizar las experiencias concretas que muestren las condiciones dentro de las cuales, hoy, los grupos sociales construyen y dan sentido específico a la noción de diáspora.[51]

---

[49] *Ibídem.* p. 27.

[50] La crítica de Floya Anthias al concepto de diáspora presenta varios puntos interesantes. No obstante ello, el argumento para el cual el concepto de diáspora es un tipo particular de identidad étnica, implica un análisis previo respecto de qué es etnia. que la autora no realiza. Cf. FloyaAnthias. "Evaluating 'Diaspora': Beyond Ethnicity?", *Sociology,* vol. 32, núm. 3, agosto de 1988.

[51] Esta perspectiva. sin duda, está próxima a los trabajos de Gilroy, que procura entender las formas y condiciones de existencia de una diáspora negra. *Et pour cause,* Gilroy, en sus textos, que poseen un brillo particular. tiene como objeto

Diáspora como concepto histórico: lecciones de la experiencia judía

Una de las principales lecciones sociológicas que pueden extraerse de la experiencia judía se refiere, no a una esencia última que defina lo que es una diáspora, sino a la riqueza de los procesos históricos, de la variedad de modelos y de la construcción de instituciones a ella asociadas. Más precisamente, estas lecciones incluyen, sin querer ser exhaustivos, los siguientes elementos:

1. Las formas particulares que asume la diáspora no pueden ser analizadas fuera de contextos sociohistóricos definidos. Ya sea en el Imperio Romano, en el mundo medieval, o en el período moderno, la diáspora judía asumió contornos y organizaciones muy diferentes. Inclusive, como indica Bernard Lewis,[52] contextos en los que los judíos no eran vistos como *soporte* de un significado relevante para la cultura local; como la India, fueron poco conductivos para el desarrollo de las comunidades judías.

2. La diáspora reproduce identidades individuales a través de instituciones que establecen las fronteras, los mecanismos de socialización, solidaridad y canalización de conflictos, así como las relaciones con el mundo "externo" y con las otras diásporas hermanas.

3. Las diásporas mantienen una diversidad de relaciones de solidaridad, dominación y conflicto intra e inter diáspora, con relaciones de poder y conflicto por la hegemonía. Generalmente dominadas por uno o pocos centros, las diásporas periféricas son constantemente colonizadas por las diásporas centrales.[53]

4. Las diásporas (y en especial sus élites) se autorepresentan y, además, están representadas en el ambiente exterior a través de una imagen de unidad, que desconoce su diversidad interna. A comienzos del siglo XX, además de la diversidad social e ideológica, los judíos presentaban enormes diferencias culturales. Así, para un judío de Europa Oriental, hablar idish era sinónimo de ser judío, mientras que otros judíos solamente hablaban ladino, árabe, o la lengua del país, y el hebreo era conocido solamente por la élite más culta, que lo utilizaba exclusivamente para asuntos religiosos.[54] La distancia lingüística era acompañada por una fuerte discriminación entre judíos de

---

una comunidad concreta. analizada creativamente. y muestra una flexibilidad enorme en la comprensión de la diáspora como un fenómeno histórico y socialmente construido. "La textualidad se vuelve un medio para evacuar el problema del acontecimiento humano. un medio para especificar la muerte (por medio de la fragmentación) del sujeto. y al mismo tiempo un maniobrar y entronar la crítica literaria como el determinante creativo de la comunicación humana" (Gilroy. P. *The Black Atlantic - Modemity and Double Consciousness.* Cambridge, Harvard University Press. 1994. p. 77). Las experiencias judía y negra no están fundidas en un modelo ideal ni idealizado. pero sirven como base para indicar las influencias. las convergencias y las diferencias. Inclusive al final de su trabajo relativiza la importancia que la cuestión étnica podrá tener en el futuro. indicando que, posiblemente, los temas de los desarrollos auto-sustentados y los de regiones pobres del planeta deberán ser los desafíos centrales.

[52] Bernard Lewis. *The Jews of Islam.* Princeton, Princeton University Press. 1984.

[53] Jacqueline Nassy Brown critica correctamente a Gilroy por la insuficiente atención a la diferencia de poder entre las comunidades negras y la relación entre ellas. Cf. Brown, J. N., "Black Liverpool, Black America, and the Gendering of Diasporic Space", *Cultural Anthropology,* vol. 13, núm. 3, agosto de 1998.

[54] Ello sin mencionar las discriminaciones al interior del propio "idishland" entre judíos húngaros, poloneses, lituanos.

diferentes localidades, discriminación que se reflejaba en la casi inexistencia de casamientos entre las sub-comunidades que convivían en el mismo lugar.[55] El mundo exterior, en particular los antisemitas, continuaban representando a los judíos como un grupo homogéneo.

5. Para que pueda surgir una diáspora es preciso que exista una élite intelectual responsable de una tradición cultural de la que pasa a ser su custodio. La autodefinición de diásporas, para poder existir del modo en que se desarrolló hasta el presente en la historia judía, precisó de intelectuales que elaboraran una ideología, discurso o mitología sobre sí misma (tal vez por eso, los gitanos, cultura oral sin una *intelligentzia,* no hayan construido una imagen de sí mismos como diáspora). La diáspora se constituyó como estructura de saber. Aunque sea una práctica de resistencia a la cultura dominante, en su interior está organizada en torno de la distribución desigual de saberes y poder institucional.

6. En ciertos momentos históricos, particularmente los de crisis y transformación social, las élites dominantes pueden ser cuestionadas y pasan a convivir con varias definiciones de lo que significa el sentido y lugar de la diáspora en la sociedad y en la historia del grupo.

7. Las diásporas no son estructuras sociales homogéneas; ellas están atravesadas por profundas desigualdades de riqueza, distribución del conocimiento y del poder, así como por conflictos ideológicos, sociales y de género. De la misma forma, la diáspora judía siempre estuvo constituida por diásporas concretas, que absorbían elementos de las culturas locales desarrollando intereses y características propias.[56]

8. Uno de los fenómenos más interesantes de la diáspora es que ella permite un estudio de las relaciones complejas entre la dimensión global y la local, es decir, la permanente reabsorción y retraducción, a partir de las condiciones locales de cada comunidad, de discursos y prácticas generadas en otros contextos. Diversas corrientes del judaísmo, como el Bund, el movimiento religioso reformista, o el jasidismo (movimiento de renovación religioso iniciado en el siglo XVIII), adquirieron en cada contexto nacional nuevos sentidos y abandonaron los originales, de acuerdo con las condiciones particulares de cada comunidad local.

9. Las relaciones entre los centros de poder político e ideológico en la "tierra natal" y en las diásporas presentan una enorme complejidad política, social y cultural y relaciones ambiguas de solidaridad y conflicto en torno del monopolio legítimo de la producción de saber respecto de lo que

---

besaravianos, etcétera.

[55] Cf. las memorias de infancia de Elias Canetti. A *Língua Absolvida,* San Pablo, Companhia das Letras, San Pablo. 1989.

[56] En este sentido concordamos con Floya Anthias en su crítica a la utilización de un concepto de diáspora que no integra las cuestiones de poder y desigualdad social. Cf. "Evaluating 'Diaspora: Beyond Ethnicity?", *Sociology,* vol. 32. núm. 3, agosto de 1998.

implica la auténtica identidad colectiva, y su principal representante y portavoz.[57]

10. El Estado-nación ha sido el principal factor de división en la historia de la diáspora judía moderna y, desde Napoleón Bonaparte, los intelectuales judíos intentaron demostrar que el judaísmo no representa un peligro para la integración nacional. La actual crisis del Estado-nación, los procesos de globalización y la hegemonía político-ideológica americana -con su forma peculiar de integración de minorías- fueron los factores centrales para que la diáspora volviera a ser asumida como un valor positivo. Y, *last but not least,* la existencia de la democracia es fundamental para comprender las condiciones en que una institución, antes estigmatizada, puede transformarse en una nueva forma de desarrollo comunitario y personal.

Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, sino solamente indicativa de procesos sociológicos relevantes tomados de la larga experiencia histórica de las diásporas judías. Posiblemente, en el futuro, el estudio comparativo de diferentes diásporas permitirá el desarrollo de un análisis detallado de los aspectos diferenciadores entre las diásporas. Sin duda, las diásporas judías, por su duración histórica, su compleja imbricación con la teología religiosa y por la experiencia del antisemitismo y los procesos de secularización que sufrieron a lo largo de los últimos siglos, presentan importantes diferencias con las "nuevas diásporas".

Diáspora y estudios judíos

A pesar de que los estudios judíos ocupan un espacio relevante en el mundo académico, sin contar la importancia que los judíos tuvieron y tienen en las ciencias sociales, la diáspora nunca fue considerada una categoría significativa de análisis social.[58] Los científicos sociales judíos (y no judíos) compartían la idea según la cual el Estado nacional, o la humanidad,[59] constituían la sociedad o equivalían a ella conformando, por lo tanto, su unidad básica de análisis. Esta actitud, a su vez, era funcional a los estudios judíos, que reproducían una visión secularizada -renovada y fortalecida por el holocausto- de la imagen de pueblo elegido portador de características

[57] Cf. David Biale, *op. cit.* sobre el uso del Estado de Israel como una forma de palanca y proyección política de los liderazgos judíos americanos.

[58] En este sentido, el argumento de Irving Louis Horowitz en *The Decomposition of Sociology* (Oxford, Oxford University Press, 1994), según el cual los multiculturalistas se olvidan de que los judíos estuvieron en el centro de producción intelectual de las ciencias sociales en este siglo, inclusive del pensamiento crítico, deja de lado la cuestión principal: la estrategia de la mayoría de los intelectuales judíos fue pensar la modernidad a través de las ideologías liberales y socialistas, sin elaborar la especificidad y el aparte que la experiencia diaspórica podría ofrecer a la teoría y a la crítica social.

[59] En la confrontación entre Franz Boas y DuBois, Julia Liss muestra la estrategia del antropólogo judío- alemán radicado en los Estados Unidos de enfrentar el problema del racismo y la discriminación bajo una perspectiva humanista y universalista, basada en el conocimiento cientifico, mientras que DuBois fue fortaleciendo una postura nacionalista y de activismo práctico. En cierto modo, este recorrido anticipó la diferente dinámica de integración de los judíos y negros en la sociedad norteamericana. Cf. Liss, J. E., "Diasporic ldentities: The Science and Politics of Race in the Work of Franz Boas and W. E. B. DuBois, 1894-1919", *Cultural Anthropology,* 13 (2), 1998.

excepcionales.

La recuperación del concepto de diáspora por la ciencia social debería, en principio, ser bien recibida por los estudios judíos. Con todo, no es esto lo que ocurre. Biale, Heschel y Galchinsky[60] explican este distanciamiento entre el área de los *cultural studies* (en la que se da en buena medida el debate sobre la diáspora) y los estudios judíos por el distanciamiento entre la experiencia del movimiento negro y el de la comunidad judía norteamericana. En cuanto que para la comunidad judía, las instituciones norteamericanas de movilidad social funcionaron a su favor, y el judío fue "emblanqueciendo",[61] para los negros tales instituciones resultaron particularmente frustrantes. Biale indica, también, la dificultad de los judíos para renunciar a su autoimagen de minoría excepcional, la víctima por excelencia.[62] Ello sin mencionar que las políticas de *affirmative action* resultaron, en el mundo académico norteamericano, perjudiciales para los judíos, con excepción, tal vez, de las mujeres.[63]

Considerar a los judíos como un caso de un área más amplia de estudio comparativo de las diásporas es un paso difícil que debe ser dado por los centros de estudios judíos.[64] Ello resulta aun más doloroso si una de las diásporas incluidas en el nuevo espacio intelectual es la diáspora palestina, generada en la interacción con la colonización sionista, y en cuya mitología los judíos ocupan el lugar que estos reservaron a los romanos. Con todo, esto representa una oportunidad para replantear temas centrales para el futuro del pueblo judío, más allá del contexto norteamericano o

---

[60] Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, S. (Vds.), *Insider/Outsider. American lews and Multiculturalism,* Berkeley, University of California Press, 1998.

[61] Cf. Greenberg, Ch., "Pluralism and its Discontents", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, *S., op. cit.,* en donde muestra cómo, para los judíos, América, con sus instituciones, tuvo éxito y para los negros no. Y Galchinsky, M., "Scattered Seeds: A Dialogue of Diasporas", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, *S., op. cit.:* "Esta excepcionalidad de la historia judía de ninguna manera implica que la diáspora de la comunidad judía norteamericana sea excepcional. Al ver a su diáspora como única e incomparable, los judíos norteamericanos se han negado a participar en las conversaciones interculturales que les podrían haber permitido aportar contribuciones de valor. Esta actitud los llevó a ser vistos por otras comunidades de la diáspora como autorreferentes y aislacionistas. Se han alienado de la historia judía general, así como de la posibilidad de recursos cruciales, información y apoyo, dañando sus esfuerzos para forjar una relación constructiva con el Estado de Israel. Alienados de sus dos "patrias", los judíos norteamericanos han sentido que no tienen opción, salvo crear una existencia distinta de la que sus antepasados conocieron. Debido a esta actitud no han buscado mayormente otras formas de estabilidad y alternativas de comprensión hacia la historia de la diáspora judía. En consecuencia sufren una distancia emocional e intelectual de Israel, del resto de las comunidades judías", p. 201.

[62] Después de la Segunda Guerra Mundial los judíos "ya no eran una minoría que definía el discurso central de la cultural general". Biale, D., "The Melting Pot and Beyond", en Biale, D., Galchinsky, M. y Heschel, *S., op. cit.,* p. 27. Es a través del holocausto, un fenómeno europeo, que los judíos norteamericanos reconstruyeron su identidad como una minoría con una historia "especial".

[63] La única área en la que el posmodernismo y el judaísmo convergieron fuertemente fue en el feminismo. Las mujeres judías permanecieron oprimidas y excluidas dentro de la práctica cultural judía, además de ser parcialmente favorecidas socialmente por las políticas de *affirmative action* de empleo de mujeres.

[64] Aunque existan cienos esfuerzos aislados en este sentido. Cf. Silverstein, L. J. Y Cohn, R. L. (eds.), *The Other in lewish Thought and History,* Nueva York, New York University Press, 1994; y Kepnes, S., *Interpreting Judaism in a Postmodern Age,* Nueva York, New York University Press, 1996.

israelí, especialmente para las diásporas periféricas y las estructuras sociales y políticas del Estado de Israel.

Sociabilidad brasileña e identidad judía

Introducción

A primera vista el estudio de la comunidad judía en Brasil no presenta mayor interés sociológico. Un grupo pequeño, que no llega a representar el 0,1 % de la población, que ocupa en gran parte sectores sociales medios sin mayor peso institucional en la vida nacional, la comunidad judía aparece como un componente más del rostro exitoso y moderno del Brasil contemporáneo. Creemos, sin embargo, que el análisis de la dinámica de integración de los judíos en Brasil puede ser particularmente instructivo, tanto para la comprensión de la cultura brasileña, como del judaísmo y del antisemitismo modernos.

La sociedad brasileña no discrimina al inmigrante, por el contrario, lo valoriza. Brasil consiguió absorber el mayor contingente de población japonesa fuera del propio Japón, millones de árabes y menor cantidad de judíos, sin generar conflictos étnicos o prácticas discriminatorias de larga data. Se trata de un hecho admirable, posiblemente único en la historia contemporánea. Gran parte de esos inmigrantes, en una sociedad que hasta finales de la década de 1970 presentó índices altísimos de crecimiento económico y movilidad social, consiguió rápidamente, gracias a los valores y conocimientos traídos de sus lugares de origen, ascender socialmente y ocupar posiciones importantes en la clase media y las élites del país. Contrariamente a Europa, el ascenso social de los inmigrantes, en lugar de alimentar ideologías y movimientos políticos racistas o sentimientos antiétnicos, fue visto, en general, como un factor positivo.

Este apartado intenta desarrollar tres temas, en forma de hipótesis preliminares. En primer lugar, trataremos de comprender el fenómeno particular del impacto limitado del antisemitismo en el Brasil contemporáneo. La historiografía y la sociología de los judíos en el siglo XX han sido especialmente sensibles a los fenómenos antisemitas en las diferentes sociedades donde se radican judíos. Con todo, hubo muy poca preocupación por comprender por qué en ciertas sociedades el antisemitismo es reducido o casi inexistente. Nuestra hipótesis es que la cultura, la identidad y el mito de origen brasileños favorecen la identificación con lo nuevo y la transformación, lo cual le permitiría al país realizar sus potencialidades como "país del futuro." En segundo lugar, intentaremos indicar algunas características del judaísmo brasileño generadas por la integración en la cultura y sociedad locales. Finalmente, apuntaremos ciertos patrones dominantes en los escasos estudios sobre el judaísmo brasileño contemporáneo, en una perspectiva comparada con el caso argentino.

Es importante recordar que ninguna cultura se reduce a, o se explica por su mito de origen.

Enfatizamos esta dimensión porque constatamos que posee una gran capacidad explicativa en lo que se refiere al tratamiento que la sociedad brasileña le da al extranjero. Igualmente no pretendemos comprender la sociedad brasileña en su conjunto, ya que ello exigiría referimos a otros factores culturales, además de los aspectos sociopolíticos y económicos, entre ellos la capacidad de convivencia con desigualdades sociales muy fuertes.[65]

Racismo y judíos en Brasil

Brasil es una sociedad con limitada presencia de discursos o prácticas antisemitas. Esta constatación tiene como base la información cotidiana divulgada por los medios de comunicación, los relatos de inmigrantes, la experiencia empírica del autor e informes de organismos especializados. EL *Antisemitism World Report* destaca: "No hay indicación de un antisemitismo patrocinado por el Estado desde el final del régimen de Vargas" (pp. 10-11). "En Brasil hay poco antisemitismo popular" (p. 13). En los dos grandes centros en donde se concentra la gran mayoría de los judíos, San Pablo y Río de Janeiro, prácticas o discursos antisemitas que afecten la calidad de vida y la convivencia social, o que influyan sobre las oportunidades efectivas de movilidad social, son excepcionales.

La explicación básica para la ausencia de antisemitismo en Brasil puede hallarse en la particular ideología brasileña del *blanqueamiento.* Para dicha ideología, el blanco es el ideal a ser alcanzado, de manera que las otras razas, particularmente la negra, pueden "mejorar", vía mezcla racial, hasta alcanzar el blanquearniento. Así, en la medida en que los judíos son aceptados como parte de la raza blanca -idea que sólo fue cuestionada por algunos intelectuales brasileños asociados a la ideología fascista en las décadas de 1920 y 1930-, pasan a ser parte de la solución, y no un problema. Por lo tanto, aunque la sociedad brasileña sea racista, antinegra, ese racismo no alcanzaría a otras etnias, como los judíos.

Esta hipótesis parece cubrir una parte esencial de la explicación de por qué Brasil no sería una sociedad antisemita, aunque resulta insuficiente o parcial. Además de la dimensión negativa, debemos comprender las formas específicas de integración del inmigrante en general y del judío en particular, en la sociedad brasileña, así como elaborar con más refinamiento el debate en tomo de la ideología del blanqueamiento y sus implicaciones sobre las diferentes formas de racismo, inclusive el antinegro.

Las interpretaciones de la formación sociocultural del Brasil en el siglo XX se dividen en dos grandes corrientes. Por un lado, están aquellos, asociados a la obra de Gilberto Freyre, que enfatizan

[65] Consultar el libro de Bernardo Sorj. *A nova sociedade brasileira.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

el carácter integrador del mestizaje, el sincretismo cultural, la porosidad social, es decir, una sociedad abierta y tolerante cuyos orígenes se remontarían a la particularidad de la colonización lusitana, con predominio de intenso intercambio sexual con las poblaciones negras y nativas. Por otro lado, tenemos las versiones que enfatizan las características racistas de la estructura social brasileña, en la cual el negro no sólo forma parte de los estratos más pobres sino que sufre discriminación racial, con lo cual disminuyen sus oportunidades de movilidad social.

El racismo específico del brasileño sería la ideología del blanqueamiento, para la cual el negro, a través de la mezcla racial, pasa a formar parte del mundo blanco. Esta ideología, dominante en Brasil, se expresaría en la valorización de los hijos "más blancos" de las familias de origen africana, y sería un desarrollo específico del moderno racismo europeo de finales del siglo pasado. Como argumenta Skidmore (1974), las élites brasileñas influenciadas por las ideologías racistas dieron una interpretación particular a estas. En tanto los racistas europeos creían que la mezcla de razas en Brasil llevaría al deterioro y la degeneración racial del conjunto de la sociedad, la ideología brasileña del blanqueamiento supone que la mezcla racial, en lugar de constituir una pérdida de virtudes para los blancos, le permite ganar cualidades a los negros, que pasarían a integrar el plantel de la raza virtuosa al perder las características de la raza degradada.

La obra de Roberto Da Matta (1979) es una de las que con más creatividad sustenta la tesis de que en Brasil - por detrás de una ideología de cooptación universal, afabilidad, sincretismo y estructura jurídica liberal- subyace una estructura de poder jerárquica, profundamente desigual y racista. El argumento de Da Matta es que en Brasil predomina la fábula que presenta blancos, negros e indios como componentes equivalentes, según la cual las tres razas constituyen el fundamento que generó un Brasil multicolor y predispuesto al entrecruzamiento y la tolerancia racial.

Da Matta procura mostrar que la sociedad portuguesa, cuyas estructuras sociales fueron transferídas a Brasil, era una sociedad con jerarquías fuertemente marcadas, católica, mercantil, dominada por el formalismo jurídico, y con lazos de dependencia entre las diferentes camadas sociales. La fábula de las tres razas formadoras del Brasil tendría, después de la abolición de la esclavitud, la función de integrar idealmente a la población en un marco común para que, a través del blanqueamiento, pudiera alcanzar algún día la homogeneidad y la armonía. La ideología de la integración racial, tanto en el plano sexual, de la música, de la mujer, del carnaval, disfrazaría la realidad de las profundas diferencias de poder. Además, la misma idea de la integración por el blanqueamiento es profundamente racista y negadora de una identidad negra.

Da Matta contrapone la ideología de la democracia racial y el aparato jurídico de igualdad entre los ciudadanos con una práctica social en la cual predominan profundas desigualdades y en la

que la jerarquía del "¿usted sabe con quién está hablando?" sustituye a la idea de ciudadanos con iguales derechos. Así, según Da Matta, la sociedad brasileña es profundamente jerárquica, sustentada en la desigualdad entre las personas. Por ello, y debido a las diferentes posiciones ocupadas en la jerarquía social, los lazos de dependencia, al mismo tiempo que permitirían una sociabilidad fundada en la intimidad, confianza y consideración, desconocerían los valores individualistas e igualitarios. Del mismo modo, no habría necesidad de segregación porque las jerarquías aseguran la superioridad del blanco y la identificación del dominado con el dominador. En contrapartida, el racismo anglosajón moderno sería, en un contexto de valores igualitarios e individualistas, una forma de asimilar la diferencia, una vez que predomina la creencia efectiva de que todos son iguales. La segregación moderna, por lo menos, reconoce la alteridad del otro. En cambio, en el sistema jerárquico, como todo el mundo es parte de un conjunto con un lugar desigual específico, las diferencias son relativas a la posición ocupada por cada uno. Este sistema permite todo tipo de graduación como, por ejemplo, varios niveles de "negritud", en lugar de oposiciones polares entre blancos y negros.

Sociedades jerárquicas como la brasileña, al mismo tiempo que asimilan a todos, mantienen la desigualdad mientras que, en el sistema igualitario e individualista, la diferencia sólo es tolerable vía segregación. Una sociedad jerárquica es una sociedad de mestizos en la cual, en lugar de razas opuestas existen los más variados colores de piel. Es el dominio del fenotipo y no del gen originador, de las gradaciones del tono de piel y no de la pureza de la sangre. La sociedad jerárquica brasileña, aunque desigual, permite la conciliación y la cooptación de las diferentes camadas que consiguen caminar en el sentido del blanqueamiento. La división de la sociedad en infinitas camadas de matices de piel permite eludir la confrontación, pues neutraliza la formación de identidades nítidas. Brasil resultaría, entonces, una sociedad con un racismo moldeado en la jerarquía y no en el individualismo.

Si bien el argumento de Da Matta no será analizado en detalle, sólo nos interesa señalar, además de sus virtudes esclarecedoras, lo que tiene de problemático para la comprensión de la dinámica interétnica en Brasil. Nos interesa cuestionar particularmente aquellos aspectos con que Da Matta opone al modelo jerárquico brasileño el modelo individualista e igualitario anglosajón, así como tampoco su tendencia a cristalizar patrones culturales perdiendo de vista los cambios sociales, particularmente los procesos históricos de modernización, y un menosprecio del carácter efectivamente contradictorio de la mitología cultural brasileña, en la cual conviven componentes anti-igualitarios con una visión común de futuro y con efectivas prácticas sincréticas y ecuménicas.

Tampoco se sustenta la caracterización que hace Da Matta del mundo "anglosajón" como la de una sociedad coherente organizada en tomo de un único principio individualista. En realidad, la

diversidad de valores y las contradicciones entre estos y las prácticas socioculturales son una característica típica de todas las sociedades modernas. Basta mencionar los estudios que muestran cómo las sociedades liberales occidentales se sustentan en valores tradicionales con una fuerte orientación colectiva y que tienen como antecedente los estudios de Weber sobre el protestantismo en los orígenes del capitalismo moderno, donde una tendencia religiosa favoreció valores y practicas sociales que les eran extraños (Bell, 1979).

En lugar de ver en la contradicción entre la ideología político-jurídica liberal brasileña y las prácticas socioculturales jerárquicas un simple proceso de mistificación en el cual el primer plano encubre la realidad del segundo, resulta mucho más fructífero el análisis de la interacción de estos dos planos, ya que ambos tienen efectos concretos en el proceso social. Más aun hoy, en una sociedad de masas impulsada por una ideología consumista en la cual la discriminación racial está cada vez más subordinada a la capacidad adquisitiva del agente social. La definición de lo "blanco" cada vez se relaciona más con la posición económica del individuo. Las transformaciones sociales en el Brasil contemporáneo generan una sociedad con altos índices de movilidad social y renuevan la composición social de las élites económicas y políticas. A su vez, nuevos procesos sociales, como el empobrecimiento económico y cultural de las poblaciones excluidas de los nuevos centros dinámicos de crecimiento económico (con fuerte predominio de negros y nordestinos) y la violencia urbana, generan nuevos focos de racismo.

Da Matta se equivoca al afirmar que la sociedad brasileña es cordial porque es jerárquica. La segunda característica no presupone la primera. Las sociedades jerárquicas por lo general menosprecian -y hasta repudian- los estratos inferiores, con los que tienen poca o ninguna comunicación. La sociedad brasileña es simultáneamente jerárquica y abierta, profundamente desigual y promotora de la movilidad social y de la cooptación. Las sociedades jerárquicas tradicionales siempre tuvieron un marcado componente de fatalismo y fuertes creencias en lo inevitable y eterno de las diferencias. En Brasil, por el contrario, las jerarquías van junto con la expectativa de movilidad social y de un futuro exitoso para todos. El propio patrón de sociabilidad brasileña, gregario, lúdico, poco individualizado, así como su sincretismo religioso y artístico, es una expresión de real apertura y absorción de elementos de la cultura africana e indígena.

Sin embargo, lo que nos parece más importante es que el relato de la mitología nacional brasileña aparece incompleto en la presentación de Da Matta. Si, por un lado, ella supone un claro componente racista en la idea del emblanquecimiento, al mismo tiempo incluye una expectativa de homogeneización en el futuro, lo que es ajeno a una sociedad jerárquica. En otras palabras, en el interior del mito nacional brasileño conviven una idea de pecado original - la composición negra, india y marginal lusitana de la población colonial-, y la esperanza de que el tiempo, gracias a la

riqueza infinita y a la belleza paradisíaca de su naturaleza, será posible borrar esas manchas con la recreación de una sociedad integrada y homogénea.[66] Esa visión del futuro limita y califica los componentes racistas de la cultura brasileña.

Lo decisivo es que la visión de una sociedad que se apoya en la posibilidad de un futuro común ideal, y no en el pasado, implica una revolución copernicana en relación con toda la mitología moderna de los estados nacionales. Esa visión explica la casi inexistencia de antisemitismo, o la fragilidad de ideologías antiimperialistas, que diferencia a Brasil del resto de América Latina.

Una sociedad orientada hacia el futuro es una sociedad autorreferenciada, que valoriza lo nuevo y que no tiene miedo de la innovación. El mito de origen de Brasil -que ve la génesis de los problemas del país en el pasado, en la esclavitud y en la colonización lusitana y que cree que el paraíso no ha sido perdido sino que se encuentra en el futuro- produce una visión totalmente diferente del cambio social y del extranjero. En la medida en que todos los mitos de origen nacional suponen una fase áurea en un pasado remoto que nutre y sustenta los valores nacionales, crean una relación problemática con lo nuevo, identificado, casi siempre, con influencias externas y con el extranjero. Lo "más puramente nacional" es aquello que se encuentra más profundamente ligado a las raíces y al pasado. Cuanto menores las “raíces”, más lejos se está de los "valores nacionales". En el mito de origen brasileño, por el contrario, el pasado está desvalorizado y la proximidad con él implica una identificación negativa. No en vano predominan en Brasil los chistes sobre negros y portugueses como expresión del pasado que debe ser rechazado. En un contexto en que lo nuevo, la transformación y el futuro son valorizados, el extranjero, en lugar de ser portador de valores extraños a la nacionalidad, pasa a ser su principal constructor.

Mientras que en los mitos de origen nacional fundados en el pasado, el enemigo es siempre externo y personificado en las "influencias extranjeras", en el mito de origen brasileño, del "país del futuro", el enemigo es interno -el propio pasado- personificado en los agrupamientos humanos asociados a él. Es el pasado que se trata de erradicar para que la nación encuentre su potencial. De este modo, si según las ideologías antiimperialistas y tercermundistas dominantes en Hispanoamérica se percibe a la nación como víctima del extranjero -agresivo y explotador-, en el caso brasileño predomina la visión de que el enemigo es el propio pasado, percibido como la fuente de todos los vicios.

Toda cultura y mitología nacional se basa en experiencias históricas y procesos políticos y sociales que las refuerzan o transforman. La fragilidad de los movimientos románticos y

[66] En relación con la sobrevalorización de la naturaleza por los brasileños, cf. J. M. Carvalho, 1997.

nostálgicos, así como la inexistencia de partidos de derecha xenófobos en Brasil está asociada a la cultura brasileña orientada hacia el futuro.

La relación negativa con el pasado limitó la formación de una élite cuyo prestigio se basaba en sus raíces "profundas" para encarnar la nacionalidad.[67] Igualmente, en el siglo XX, el papel económico de San Pablo, liderado por grupos de inmigrantes, el cosmopolitismo de Río de Janeiro, la inexistencia de guerras o enemigos externos relevantes, los altos índices de crecimiento económico y la movilidad social y espacial de la población; todo ello colaboró para eliminar o debilitar tendencias xenófobas y románticas.

La ideología "Brasil, país del futuro" fue actualizada en la década de 1950 con el desarrollo de nuevas clases medias, generadas por los procesos de industrialización y urbanización. Las nuevas camadas que emergieron en ese período se beneficiaron con un proceso de crecimiento económico con índices pocas veces alcanzados por otros países. Confiadas en la capacidad de la industria, la ciencia y la tecnología para garantizar el progreso social, esas camadas se alejaron de la ideología racial y absorbieron, por medio de las artes, expresiones populares ligadas en buena parte a la población negra. Las nuevas ideologías emergentes procuraban explicar los males de Brasil exclusivamente con referencia a los procesos económicos y políticos, con total exclusión del tema racial. Si la valorización del blanqueamiento se mantuvo, su discurso de sustentación ideológica dejó de ser legítimo. Solamente en las décadas de 1980 y 1990, con los períodos de recesión económica, desempleo crónico y aumentos de los índices de criminalidad, comenzaron a surgir, aunque marginalmente, actitudes racistas más expresiva, antinordestinos y antinegros.

Brasil, como los brasileños constantemente recuerdan, es un país sin memoria. En efecto, este es el único recuerdo cultivado. Un país que alimenta la impunidad -ni la ley ni la memoria colectiva condenan actos pasados-, que aparentemente lanza toda su experiencia colectiva al olvido, parecería producir un pueblo sin memoria. Pero la "falta de memoria" no expresa la falta de un mecanismo que debería existir sino que es un producto histórico construido socialmente, un mecanismo activo, de una sociedad que rechaza el pasado como algo de lo cual lamentarse. Sin duda, la desvalorización del pasado tiene también claros efectos perversos: no es posible construir un futuro sin el aprendizaje del pasado. Parece, casi, el inverso de la situación en la cual sociedades presas del pasado no consiguen enfrentar el cambio, lo nuevo, llegando así, en ambos casos, a resultados lamentables.

En tanto los mitos de origen que se sustentan en la idealización del pasado generaron ideologías románticas, antimodernas y antimercantiles (el mercado siempre es visto como

[67] Con la importante excepción del integralismo en la década de 1930, que desarrolló una ideología que valorizaba, inclusive, las "raíces" indígenas. Cf. Trindade, 1988.

introductor de lo nuevo, además de corruptor de las tradiciones), la valorización del futuro hace de Brasil un país poco permeable a ese tipo de ideologías, cuyo predicamento es casi inexistente en el Brasil contemporáneo. De esta forma, el extranjero en Brasil, en vez de simbolizar el peligro, representa el progreso, las nuevas ideas y prácticas que podrán ayudar a la sociedad a realizar su destino de país del futuro.

En el caso particular de los judíos, otro factor que podría fomentar sentimientos antisemitas - el antijudaísmo que la Iglesia católica alimentó hasta hace muy poco- también se diluye en el contexto de una sociedad en la que predomina el sincretismo religioso. En efecto, el sincretismo y la diversidad religiosa indican la interpenetración de culturas en Brasil debido al débil desempeño de los aparatos ideológicos de las clases dominantes. Ello permite asimilar lo nuevo, no discriminar lo diferente y no desarrollar preconceptos frente a otras formas religiosas. Las prácticas sincréticas en Brasil expresan un universo en el que la integración de otras culturas no supone su eliminación ni jerarquización, sino su absorción en una dinámica extremadamente flexible.

El precio de la integración brasileña

La integración de los judíos en Brasil presenta similitudes con procesos análogos en otras regiones del mundo moderno, sin embargo las especificidades de la cultura y de la sociedad brasileña determinan el perfil particular de las instituciones y la identidad del judío brasileño.[68]

Brasil, para el inmigrante judío oriundo de regiones en donde fue permanentemente discriminado y perseguido, presentaba muchas características de Tierra Prometida. En el Brasil se integró a la sociedad nacional, pasando a conformar mayoritariamente la clase media, orgullosa del hecho de ser brasileña. Su rápida absorción por la sociedad provocó, en contrapartida, una constante erosión de las fronteras diferenciadoras y de las tradiciones propias. La sociabilidad gregaria que valoriza la convivencia y lo lúdico por sobre lo discursivo, y lo artístico por sobre la reflexión conceptual, no propicia la constitución de identidades étnicas diferenciadas.

La identidad judía moderna, generada por un esfuerzo de autorreflexión como respuesta al antisemitismo, no encontró en Brasil las condiciones ideales para su desarrollo. En una sociedad en la que la integración social se da en el nivel de relaciones personales, la distinción entre lo público y lo privado es frágil o casi inexistente. Y es justamente en el espacio de esa distinción en donde se sustenta el desarrollo de las nuevas formas de judaísmo en la modernidad. En una sociedad en la que la "privacidad" no es un valor consolidado, no hay espacio para el desarrollo de una conciencia

[68] La experiencia contemporánea de absorción y "blanqueamiento del judaísmo norteamericano" (cf. Biale, 1998) indica que, además de oposiciones, existen también continuidades y semejanzas entre la cultura brasileña y la norteamericana.

individual diferenciada -y angustiada-, ni para la búsqueda de raíces identificatorias. “Ser brasileño” es buscar disfrutar de la vida, vivir el presente, estar abierto hacia todas las formas de tradiciones religiosas y experiencias místicas. Ello encuadra poco en las tradiciones judías de monoteísmo rígido, diferenciación entre el mundo judío y no judío; y una mitología que se sustenta en la valorización del pasado y el sufrimiento colectivo, y en el "deleite" de la autorreflexión, la ansiedad y la angustia existencial.

En tanto la cultura brasileña cultiva el olvido, la cultura judía se sustenta en el recuerdo. La cultura judía es una cultura de angustia. Angustia implica insatisfacción con el presente, ganas de cambiar, mientras que la cultura brasileña enfatiza vivir el presente y esperar que surjan días mejores. Si el judaísmo constituye una actitud de "voluntarismo pesimista", la cultura brasileña exhibe un "fatalismo optimista". Este último es un excelente antídoto para la depresión, a pesar de que alimenta la irresponsabilidad social y la aceptación del statu quo.

La cultura brasileña, gracias a la influencia africana, tiene en el cuerpo y en las expresiones artísticas su principal lenguaje de comunicación, mientras que en el judaísmo la hegemonía está dada por el concepto y la abstracción.

Una cultura que no teme al futuro -que, por el contrario, confía y cree en el mañana- se centra en el presente, pues el futuro no es una preocupación y el pasado no oprime, sólo incomoda. La tradición judía -tanto en la elaboración mitológica como en la memoria histórica todavía presente- hace del futuro algo temido, fuente de incertidumbre y angustia. El presente se transforma en un espacio de preparación para futuras calamidades, así como de recuerdo del pasado y, por ello, vaciado de contenido o realidad propia. Si la convivencia de las mitologías judía y brasileña no deja de ser altamente terapéutica para los judíos, la elaboración de una síntesis implica un verdadero desafío, casi una misión imposible.

El judaísmo brasileño se benefició del sincretismo y también participa de él. A pesar de que no existen estudios cuantitativos, la incorporación de creencias y prácticas espiritistas y la predisposición para utilizar servicios de curandería originados en otras creencias está bastante difundida entre los miembros de la comunidad. Con todo, la socialización familiar y, particularmente, la educación formal judía todavía están centradas en la creación de una identidad basada en el recuerdo de las persecuciones y del antisemitismo sufrido a lo largo de la historia, lo que genera una cierta discordancia entre el discurso escolar y la experiencia efectiva de los judíos en Brasil.

Una sociedad en cuya propia vida académica predominan la cordialidad y las relaciones mutuas de dependencia-clientelismo -y que, por lo tanto, elude la confrontación y la individualización del debate intelectual- no favorece el desarrollo de un judaísmo discursivo-

racional. Es en las dimensiones artísticas y místicas de la cultura brasileña donde el judaísmo podría encontrar un espacio mayor de interacción.

En la comunidad judía las élites económicas imitan en cierta medida las características del resto de la clase dominante, incluyendo el limitado sentido público y la baja predisposición al mecenazgo y al desarrollo de fundaciones de incentivo a la cultura y al conocimiento. Desde el punto de vista de la creación y cristalización de una reflexión propias, el judaísmo brasileño es bastante pobre. Esa pobreza de expresión colectiva se sustenta en el éxito de su integración individual, afectando la capacidad de renovación de las tradiciones judías dentro de un espíritu de diálogo, confraternización y ausencia de antisemitismo. Con todo, esa capacidad difícilmente podrá concretarse. A ello contribuyen la convergencia de varios elementos internos limitantes, como la fuerza integradora de la sociedad brasileña y el nuevo contexto de globalización cultural y el impacto de los centros judíos de los Estados Unidos y de Israel.

La frágil comunidad judía brasileña quedó totalmente expuesta a la colonización vía las tendencias ideológicas e institucionales provenientes de Israel y de los Estados Unidos. Las nuevas tendencias de globalización cultural de la clase media -en la que los judíos se encuentran mayoritariamente insertados-, alejan todavía más la oportunidad de desarrollar una tradición cultural judeo-brasileña. Así, aunque exista claramente una identidad nacional judeo-brasileña, esto es, judíos que se identifican con la cultura nacional y poseen una forma judía de ser brasileños -y una forma brasileña de ser judíos-, en general ella no tiene mayor impacto en las expresiones culturales o institucionales centradas en el judaísmo.

Esto obviamente no implica que la comunidad judía se haya mimetizado completamente con las formas predominantes de sociabilidad brasileña. Ella mantuvo y consolidó un sistema institucional que da continuidad a sus tradiciones de valorización de la educación judía, solidaridad comunitaria y apoyo al Estado de Israel.[69]

Judaísmo brasileño y latinoamericano

Los estudios sobre el judaísmo latinoamericano realizados en los Estados Unidos y en Israel son bastante insensibles a las diferencias culturales entre los diferentes países de la región y, en particular, a las especificidades del caso brasileño. Así, por ejemplo, la distancia enorme entre la vida judía en la Argentina -en donde el antisemitismo es una experiencia cotidiana, y por eso atrae

[69] Inclusive, el judaísmo paulista [de San Pablo] y el carioca [de Río de Janeiro] (las dos principales concentraciones demográficas) tienen matices distintos, asociados a los diferentes niveles de predominio de los mitos nacionales brasileños. Río de Janeiro, capital de Brasil hasta 1960, es la ciudad que más encarnó la mitología nacional brasileña. San Pablo, que recibió gran parte de su contingente poblacional en el siglo xx, mantiene identidades étnicas más demarcadas.

la atención de los investigadores- y la vivencia de los judíos en Brasil no es suficientemente considerada.[70]

Comprender la formación histórica del judaísmo brasileño exige tomar en consideración las particularidades de la identidad nacional y de las élites brasileñas en relación con otros países latinoamericanos. En Brasil, el Estado nacional no se constituyó en guerras de independencia a través de una confrontación armada entre sus élites ni, tampoco, por media de una ruptura dramática de la élite criolla con la metrópoli. La formación de la ideología del Estado nacional en Brasil fue un lento proceso de afirmación de las características propias; mientras que, en América hispánica, la guerra contra España obligó, desde el inicio, a crear una ideología de afirmación de lo nacional por medio de la negación de la potencia colonizadora.

Así, mientras que en Brasil las raíces lusitanas siempre fueron reconocidas, y, de esta forma, la ideología nacional en Brasil no se construyó en la confrontación con el extranjero, en cuanto en el resto de América Latina dicha confrontación pasó a ser parte de la propia definición de la identidad nacional.

Todo estos factores hicieron que la asimilación del judío al medio ambiente no haya sido vivida como la disyuntiva de escoger entre la identificación con la "patria" o con la comunidad judía. Fuera de la experiencia comunista, en la cual la identificación con el Partido exigía romper con otros vínculos de lealtad colectiva, la asimilación de los judíos en Brasil no estuvo asociada a problemas de doble lealtad o de auto-negación. Argentina, en contrapartida, presentó un cuadro muy diferente. Allí, el rancio antisemita del catolicismo tradicional se diseminó ampliamente, la integración y normatización por el sistema escolar de una ideología cívica con fuerte componente "patriótico"; todo ello coadyuvó a conformar una sociedad permeable al antisemitismo, que agitó en forma constante el problema de la "doble lealtad". El antisemitismo activo de la dictadura militar argentina a fines de la década de 1970 y principios de la de 1980 llevó esa tendencia al extremo.. Los sentimientos de rechazo, la xenofobia y el antisemitismo generaron, a su vez, una comunidad más activa y reflexiva, y una integración mayor entre parte de la élite intelectual judía y la comunidad, a pesar de la pérdida, en las ultimas décadas, de densidad demo gráfica y cultural.

Conclusiones

El antisemitismo ha sido una de las principales obsesiones de los estudios judíos del siglo XX. Con todo, poco se ha intentado para tratar de comprender contextos en donde el antisemitismo es

limitado o casi inexistente. Este tipo de estudio puede contribuir significativamente para el esfuerzo de erradicación de la discriminación racial. Incluso para aquellos preocupados por la continuidad del judaísmo en Brasil, el esfuerzo por entender y reconocer la existencia de contextos no antisemitas es una de las condiciones para superar un discurso que valoriza traumas y experiencias no vividas por las nuevas generaciones.

La lucha contra el antisemitismo en los Estados Unidos afirma la importancia de las estructuras democráticas como barrera para la intolerancia y como principal contrapeso contra el discurso racista. La experiencia brasileña, sin negar o desmerecer la importancia de la democracia, muestra que la lucha contra la discriminación racial o étnica puede sustentarse, también, en las estructuras culturales y mitológicas de la sociedad. A propósito, una de las contradicciones de muchos países democráticos avanzados reside en que la educación cívica todavía, valoriza mitos nacionales generadores de ideologías xenófobas y racistas.

Cada cultura establece un equilibrio particular entre el peso y la significación que tributan el presente, el pasado y el futuro. En ciertos casos como los de Europa, Argentina y Uruguay, la valorización del pasado como el de un período de esplendor que difícilmente volverá hace que el presente sea visto como un momento de decadencia, y el futuro como preanuncio de nuevas incertidumbres. En la cultura estadounidense el pasado ofrece un sistema de valores e imágenes de autoconfianza que permite transformar el presente en una plataforma hacia un futuro repleto de oportunidades y sueños de autorrealización. En Brasil, la confianza en el presente se fundamenta en el olvido del pasado.

Toda identidad es incompleta sin una imagen de la alteridad. En la tradición europea, los mitos de origen nacional fueron conformados en contraposición y, a veces, en la negación, del otro. La cultura brasileña precisa del otro para constituirse a sí misma. Pero en lugar de la degeneración, el extraño trae el progreso. Esta mitología nacional pagó el altísimo precio de la desvalorización del negro. Con todo, si consideramos el pasado brasileño, esa construcción no era la única salida posible. La originalidad de la cultura nacional brasileña fue haber producido una sociabilidad que, en muchos aspectos, posee dimensiones idílicas, por lo menos desde la perspectiva de las culturas individualistas y disciplinadas de Europa. Allí, el contacto social y la convivencia son fuente de angustia, el placer está cargado de culpa y el presente resulta angustiante. La cultura brasileña, a su vez, diluye la alteridad, limitando la afirmación de identidades y de la reflexividad discursiva, y valorizando las relaciones primarias en detrimento de la colectividad más abstracta.

70 Sobre los descaminos de los estudios sobre el judaísmo latinoamericano ver Cf. Bernardo do Sorj, "The elusive field of Jewish Latin American Studies", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Volume 2, Issue 2 October, 2007, pages 207-212. http://www.bernardosorj.com/pdf/theelusivefieldofjewishlatin.pdf.

En el mundo moderno, una cultura nacional -por más tolerante que sea- no sustituye a la democracia como principal baluarte contra la intolerancia y la violencia arbitraria del Estado y como mecanismo de resolución pacífica de conflictos. La cordialidad y la informalidad de la sociedad brasileña, en un contexto de desigualdad social, impunidad y violencia, pueden funcionar como un mecanismo de control, amenizando la confrontación reivindicativa y evitando el conflicto social.

En el Brasil actual parece haber un conflicto entre las formas de su sociabilidad y los valores democráticos. La protección de los amigos, la insensibilidad frente al bien público y el rol del clientelismo que se impone, casi siempre, a los criterios universalistas adquieren, en el contexto de una sociedad que hunde sus raíces en la esclavitud y en la miseria, una dimensión de insensibilidad frente a la desigualdad social y al incentivo a la impunidad. El gran desafío de Brasil está en transformar la sociedad sin destruir los aspectos positivos de su sociabilidad.

Los conflictos entre valores no individualistas, jerárquicos o comunitarios y la construcción de una sociedad democrática atraviesan todas las sociedades modernas (de Japón a Israel). En sociedades con un fuerte componente comunitario -nacionalista o religioso-fundamentalista-, el desafío está en la tolerancia frente a la diferencia y en la creación de un espacio público abierto al reconocimiento del individuo como fuente última de elección moral. La sociedad brasileña debe construir todavía la noción abstracta de ciudadanía y de bien público común, lo que supone una solidaridad abarcadora.

Los mitos de origen y la cultura nacional no ofrecen garantías absolutas para el futuro. De la misma forma que las democracias corren riesgo, las culturas nacionales, aunque sean fenómenos de larga data, son, también ellas, un producto de la historia y cambian bajo el impacto de nuevos contextos societarios. Como muestra Poliakov (1971), Suecia en los siglos XVI y XVII sustentó un mito de origen nacional que justificaba el imperialismo y el expansionismo territorial. Con los cambios demográficos y políticos posteriores, los suecos reelaboraron sus mitos nacionales para adecuarlos a las nuevas circunstancias. El mito de origen dominante en Brasil también podría llegar a cambiar. El impacto causado por la globalización, la individualización en la vida urbana moderna, la pobreza, y las expectativas y esperanzas frustradas, puede desgastar las creencias dominantes y abrir espacios a ser explorados por nuevos movimientos políticos y líderes carismáticos. El futuro del "país del futuro" es un libro abierto con nuevas páginas por escribir. En el momento actual está lejos de haberse decidido qué dirección tomarán los mitos y valores nacionales.

Referencias bibliográficas

Bell, D., *The Cultural Contradictions of Capitalismo* Londres, Heinenann, 1979.

Carvalho, J. M., "Visões do Brasil e dos Brasileiros", en T. Quigley, *Lei e Liberdade-Forum* 1996. Río de Janeiro, Iser, 1997.

Da Matta, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma Sociologia do Dilema Brasileiro.* Río de Janeiro, Zahar, 1979.

Poliakov, L., *Le Mythe Aryen.* Paris, Calmann-Lévy, 1971.

Skidmore, T., *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought.* Nueva York, Oxford University Press, 1974.

Trindade, H., *La tentation fasciste au Brésil dans les années trente.* Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.

Capítulo 9 - Judaísmo relevante en el siglo XXI

Nilton Bonder

Milenio y Shabat

El día 31 de diciembre del último ano del milenio en el calendario occidental coincidió con un viernes a la noche, cuando comienza el Shabat para la tradición judía.

Shabat es el concepto que propone descanso al final del ciclo semanal de producción, inspirado en el descanso divino en el séptimo día de la Creación. Más allá de un derecho laboral ya conquistado en gran parte de las sociedades del planeta, el Shabat entiende la pausa como fundamental para la salud de todo lo viviente. La noche es pausa, el invierno es pausa, incluso la muerte es pausa. Donde no hay pausa, la vida se extingue lentamente.

En un mundo en el que funcionar 24 horas por día parece no ser suficiente, donde el medio ambiente y la tierra imploran un reposo, una pausa; donde nosotros mismos no soportamos más la falta de tiempo, el Shabat es una necesidad del planeta. La tierra *-Gaia-,* nosotros y nuestras familias, precisamos de la pausa que revigoriza. Placer, vitalidad y creatividad dependen de esas pausas que estamos descuidando.

Hoy el tiempo de la "pausa" es rellenado con diversión y alienación. El ocio no está hecho de descanso, sino de ocupaciones para no ocuparnos. La propia palabra "entretenimiento" indica el deseo de no parar. Es la búsqueda de algo que nos distraiga para que no podamos estar totalmente presentes. Estamos cansados, incluso cuando hemos descansado. Y la incapacidad de parar es una forma de depresión. El mundo está deprimido y la industria del entretenimiento sólo puede crecer en estas condiciones.

Arquitectónicamente, nuestras ciudades se parecen cada vez más a Disneylandia, y el tipo de emociones que buscamos, también. Largas filas para aprovechar experiencias poco interactivas. Fin de un día con gusto a vacío; un día divertido que no es ni mayo ni bueno. Día que pronto seria olvidado, si no fuera por las fotos y la memoria de una expectativa frustrada que nadie revela para no darle el gusto al prójimo.

Estamos entrando al milenio en un mundo que es un gran shopping-center. Internet y la televisión no duermen. No hay más insomnio solitario; solitario es quien duerme. Las bolsas de comercio de Occidente y de Oriente se alternan haciendo ganar y perder; las informaciones y los rumores son incesantes. La CNN inventó un tiempo lineal que sólo puede detenerse al final.

Hoy no se consigue parar salvo al final. Pero las paradas están a lo largo de todo el camino y de todo el proceso. Sin bordes en la carretera, la vida parece fluir más rápida y eficiente, pero con el costo fóbico de un paisaje que se diluye. Los ojos no tienen mucho tiempo para ver y recurren a la

memoria para recuperar lo que la retina aprehendió. El futuro es tan rápido que se confunde con el presente.

Las montañas tienen ojeras; los ríos precisan un buen baño; las ciudades, poder dormir; el mar, unas vacaciones; el domingo, un descanso y la noche, penumbra.

Nuestros artistas sólo saben hacer instalaciones, disponer para funcionar. Nuestros novios quieren relaciones sin compromiso, cambiando el "ser" por el "estar".

Salimos de la esclavitud del siglo XIX para *el leasing* del siglo XXI, un día seremos nuestros. Del trueque por cariño y tiempo, evolucionamos a la compra de cariño y tiempo. Quien tiene tiempo no es serio, quien no tiene tiempo es importante. Nunca hicimos tanto y realizamos tan poco. Nunca corrimos tanto dejando tanto sin terminar. Nunca tantos hicieron tanto por tan pocos.

Parar no es interrumpir. Muchas veces, continuar es una interrupción. Pero esto nos parece difícil de entender. Y así el Sol no para de nacer y la semana de acabar. El mes pasa rápido -menos que el salario- pero cuando nos dimos cuenta, el año ya pasó. Así como estamos, no pasará mucho tiempo y el milenio ya se habrá ido.

Shabat es pausa. El día de no trabajar no es día de distraerse -literalmente "tornarse desatento"-. Es un día de atención, de ser atento consigo y con la propia vida. La pregunta que se hacen las familias en el descanso – "*¿qué* vamos a hacer hoy?"- está marcada por la ansiedad. Y soñamos con una longevidad de 120 MOS cuando no sabemos qué hacer en una tarde de domingo.

El tiempo, por no existir, hace mal a quien quiere controlarlo. Quien "gana tiempo", pierde por definición. Quien "mata el tiempo", se hiere mortalmente. Y este es el gran "radical libre" que envejece nuestra alegría: el sueño de hacer del tiempo una mercadería, un artículo.

En tiempos de milenio tenemos que rescatar cosas que son milenarias. La pausa es la que trae la sorpresa y no lo que viene después. La pausa es la que le da sentido al camino.

La práctica espiritual de este milenio será vivir las pausas. No habrá mayor sabio que aquel que sepa cuándo algo terminó y cuándo algo va a comenzar. A fin de cuentas, ¿por qué fue que el Creador descansó? Tal vez porque más difícil que iniciar un proceso de la nada, sea darlo por concluido.

Liberación no es ser libres

El Pesaj, la Pascua judía, es por encima de todo una lección de lo inacabado.

En verdad, la celebración que recuerda la liberación de los esclavos de Egipto, sólo consolidó su significado en medio de un nuevo período de opresión unos 1000 años después. El nuevo proceso de dominación dejó en claro que la esclavitud no se extingue con la liberación. La esclavitud no se extingue cuando salimos de ella, sino cuando ella sale de nosotros. Es por eso que,

aun liberados, continuamos formando parte (o estamos listos para hacerlo) de aquellos que esclavizan. Es por eso que, tarde o temprano, volvemos a enfrentamos con la opresión.

Esta incómoda verdad está en nuestra mesa. Pensamos que la libertad y el respeto al ser humano no existen por culpa "de ellos", es decir, los torturadores, los inquisidores, los asesinos, los ladrones, los esclavistas, los explotadores, los mafiosos, los corruptos, los fascistas, los terroristas y los egoístas. En fin, estos serían los enemigos: "Ellos" y no "yo". Mientras tanto, se ha tornado cada vez más difícil identificar en nuestro mundo las fuerzas externas que pueden representar la fuente del "mal". La falta de faraones está "democratizando" el mal, haciendo de cada uno de nosotros un faraón preocupado por construir sus pirámides. Vivimos en un mundo unificado económica y políticamente, cuyo sistema trae bienestar para algunos mientras aumenta la miseria de otros.

En 1960, el 20% más rico del planeta detentaba el 70% de la riqueza; hoy detenta el 86%. El 20% más pobre tenía apenas e12.3%; hoy tiene menos del 1 %. En la noche en que celebramos la cena del Seder, centenares de millones se irán a dormir con hambre. Millones estarán al borde de la muerte en África y en el mundo, víctimas de la alienación que se disimula con el "progreso".

Es interesante recordar que la cena del Pesaj, la cena de la Última Cena, no era una cena de personas libres como pretendía simbolizar. Era un acto subversivo de personas nuevamente dominadas con el objetivo de ocultar lo obvio, lo que no podría ser dicho. Lo "no dicho" era la culminación de la celebración y, por eso, la noche de Pesaj terminaba con prisiones y represión, como aconteció también con el judío Jesús. Lo que no se podía decir en aquella época -y tampoco en nuestros días- es que la crueldad no es un destino y que el modo en que se dan las cosas, no es el modo en que obligatoriamente tienen que darse. La *libertad* comienza siempre con el reconocimiento de que existen otras posibilidades.

Liberarse es dejar de ser esc1avo; *libre* es dejar de ser esclavo y esc1avista. Vivimos en un mundo mucho más liberado, pero muy poco libres. Y como dice un proverbio idish: "la maldición no es un telegrama, no llega tan rápido". Y cuanto más liberados pero no libres, mayor la maldición. Se trata de la maldición de que todos caigamos presa de las relaciones de esclavitud de un mundo no libre aun sabiendo y valorando cierta autonomía en la vida.

¿Cómo llegar, entonces, a la libertad? ¿Cómo vencer al más terriblede todos los grilletes, la puerta cerrada y la alienación?

Tal vez sea necesario tomar en cuenta algunas cuestiones propias que nos lleven a no querer esclavizar, a través de las cuales producimos verdadera libertado

YO SÓLO PUEDO SER LIBRE SI TÚ ERES LIBRE -puedo ser liberado sin que el otro lo sea, pero no puedo ser libre-. Martin Luther King señaló brillantemente esa dependencia al apelar mutuamente a blancos y negros diciendo: "El negro necesita del hombre blanco para liberarse de

sus miedos; y el hombre blanco precisa del negro para liberarse de su culpa". El que esclaviza -miedo y culpa- sólo puede ser liberado por el otro. Cualquier otra tentativa traerá más miedo y más culpa.

LA LIBERTAD ESTÁ MENOS EN AQUELLO QUE SOMOS LIBRES DE HACER Y MÁS EN AQUELLO QUE SOMOS LIBRES DE NO HACER -la libertad es una conquista interna y nunca un ajuste externo-. Cuando no hacemos lo que queremos por opción con el mismo placer y convicción con que hacemos lo que queremos, entonces somos libres. Podríamos decir que liberado es aquel que hace lo que quiere. Libre es el que hace lo que quiere y lo que no quiere, liberto, inclusive, de la esclavitud de su deseo.

El liberado tiene la esclavitud inminente porque vive en un lugar estrecho repleto de miedos del otro, de su verdadero *self* y de la pérdida de control. El liberto reconoce y asimila su odio, su tristeza, su frustración y su envidia y se acepta a sí mismo y a los otros como humanos. La paz se hace de libertos; el conflicto, de liberados, o de los que buscan ser liberados.

EL pan ácimo (pan no fermentado que es símbolo de Pesaj) tiene un gusto que despierta la memoria milenaria. Pan que es la esencia, pero pan sin levadura. Pan sin el "ego" de la esencia. Sin inflarse, en su humildad, este es un pan sin "yo". Símbolo de una batalla milenaria de la civilización, este pan apunta hacia la liberación del mayor de los tiranos, es decir, de este "yo" que libera con el compromiso de no libertar.

Es el pan inacabado, de un proceso inacabado. Evocación de aquello que no podemos hablar.

Jurisprudencia celeste

Tal vez para los juristas resulte apenas interesante un análisis de cómo el Supremo Tribunal Celeste (STC) soluciona sus cuestiones de derecho. Pero, como la ley celeste difiere fundamentalmente de la terrestre, considerándonos reos automáticamente a todos hasta que se pruebe lo contrario, esta podría ser materia de interés general.

Escribo esto para la época del Día del Perdón de los judíos, dado que este día anticipa el juicio del día de nuestra muerte en las pequeñas muertes a plazo. Ello tiene como ventaja innegable la posibilidad de enmiendas y de amortizar las deudas antes de que sus intereses se tornen infernales.

La regla número uno es que somos acusados por aquello que no hicimos en lugar de serlo por lo que hicimos, como sucede en los tribunales terrestres. Los delitos flagrantes, aquellos que no pueden ser negados y son pasibles de castigo por la legislación celeste, comprenden todo lo que deberíamos haber hecho y no hicimos. Este ítem es determinante y, por ello, la sorpresa de encontrar, entre los condenados, a tantos que en esta tierra pasaron por santos y justos. No es tanto lo que hicieron, sino lo que podrían haber hecho. Esa relatividad del "bien" a cargo del potencial de

cada uno, de aquello que cada uno podría haber hecho, transforma por completo el desempeño de los pobres mortales. Hay individuos que realizan el "mal" con poco potencial para el "bien" y se clasifican mejor que otros que hacen el "bien" con un enorme potencial para hacer el "bien" a escala mayor. Como la preocupación del sabio: "¿Reb Zusia, por qué usted no fue Reb Zusia?".

Más compleja se vuelve la cuestión cuando reconocemos que, entre las cosas que podríamos haber hecho, está la categoría del "no hacer". ¡Cuántos momentos de pausa y paz podríamos haber generado en nuestras vidas! Pero por culpa, obsesión o neurosis, vamos por ahí haciendo más de lo que deberíamos. No somos juzgados, entonces, por la calidad de lo hecho, sino por la incapacidad de percibir la propiedad de no hacer nada en ciertos momentos.

La regia número dos es que somos acusados siempre con los juicios que nosotros mismos emitimos. Cuando oímos decir: "juzgue siempre a los otros favorablemente", no nos damos cuenta de que la fiscalía celeste sólo puede usar una jurisprudencia creada por el propio reo. Vamos a aclarar. Digamos que hicimos algo erróneo que perjudicó a alguien. Esta no es evidencia calificada para el jurado celeste. Pero si vemos a otra persona hacer la misma cosa y la juzgamos, entonces, esta pieza de derecho juzgada por nosotros pasa a tener valor de prueba todas las veces en que actuamos en forma semejante. Somos juzgados por nuestro propio juicio. Si pasáramos por la vida sin emitir juicio sobre nadie, no podríamos ser acusados de nada. Desafortunadamente, la gran mayoría de nosotros continúa juzgando a los otros y acumulando nuevas pruebas por medio de las cuales nuevos procesos pueden ser abiertos contra nosotros mismos. Lo que resulta bastante atemorizador.

En verdad, esa es la propuesta que da sustento al concepto de que todos son culpables hasta probar lo contrario. Ya que hay juicios emitidos por nosotros que condenan deslices semejantes a los que nosotros mismos cometimos, somos nosotros, realmente, los propios abogados de la acusación.

Somos reos porque llegamos al tribunal acusados por nosotros mismos. Y la defensa resulta difícil, porque lo que "no fue hecho" se convierte en una evidencia de juicio, demostrada y comprobada. Y, nuestros juicios, a su vez, son antecedentes incontestables.

Como vemos, no habría ningún juicio al final de nuestras vidas si no tuviéramos el hábito de emitir tantos juicios sobre los otros y si, en vez de temer hacer, temiéramos no hacer. Nosotros, por lo tanto, somos los creadores de esa instancia jurídica superior. EUA no existiría si no fuera por nuestra propia censura y alienación.

Es obvio que la defensa hace uso del mismo recurso que la acusación. Todas las veces que no emitimos juicio, en situaciones semejantes a aquella en que la acusación presenta testigos contra nosotros, sirven como atenuantes.

Pero si todo este cuadro adquiere ribetes de pesadilla y de sadismo, lo peor todavía está por venir. Si somos, al mismo tiempo, reos, fiscales y defensa, pregunto: ¿quién es el jurado que determina la sentencia?

La severidad de nuestro propio juicio sobrepasa cualquier otra medida externa. Si alguien nos agrede, podemos defendemos o, inclusive, alejamos intentando preservamos. Pero, cuando nosotros mismos nos agredimos, se trata de un acto supremo de violencia, pues no tenemos cómo defendemos ni hacia dónde huir. Toda la noción de infierno está constituida por la imposibilidad de librarse de la agresión constante, incesante y eterna.

El Día del Perdón sirve para perdonamos a nosotros mismos. Pero ello no se logra sin el compromiso de un año de mayor osadía, en el que haremos más de lo que no hubiéramos hecho, y un año de mayor tolerancia y cariño para con el mundo que nos rodea. Y si no hacemos esto guiados por la sensibilidad de que es la mejor manera de vivir con calidad, hagámoslo por el terror de vemos envueltos en litigios con nuestra conciencia.

La dictadura del bien

La amenaza que pende en nuestros días sobre el ser humano es tan grande para lo "humano" como lo es para el "ser". Mientras tanto, dedicamos mayor atención al "ser" -amenazado por la polución, la superpoblación y la pobreza- que alo "humano"-amenazado por la indiferencia y por el deseo de control y previsibilidad-.

Uno de los pilares de la ética y del humanismo en Occidente es la frase bíblica "ama a tu prójimo como a ti mismo". Central para el monoteísmo ético judío y fundante para el cristianismo - destacada por Akiva y traducida popularmente por Hilel como "no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti"-, esta frase es el origen del Derecho y de las conquistas civiles que consagraron intelectualmente a Occidente.

Hay un aspecto de esta frase, entretanto, que me parece particularmente importante ante los desafíos de nuestro tiempo. Se trata de la posibilidad de leer en el hebreo original, en lugar de "prójimo" *(le-reeja),* otra palabra de idéntica grafía y cuyo significado es "malo" *(le-raeja).* La frase se leería entonces: "Ama a tu malo como a ti mismo". Aprender a amar lo que hay de "malo" en nosotros como parte de nosotros mismos no es una apología de la complacencia, la resignación o la imperfección. Percibir que la palabra "otro" (prójimo) tiene la misma raíz que la palabra "malo" es entender un poco de nuestra psique. Lo que es diferente, es automáticamente visto como "malo". Amar verdaderamente al "otro" es tan difícil y violento como si nos propusiéramos amar lo "malo" o lo imperfecto. El siglo XX conoció bien la ecuación para la cual el "otro" es igual al "malo". El nazismo actuó drásticamente al verse amenazado tanto por el "otro" cultural -judíos y gitanos-,

como por el "otro" físico -gays y discapacitados-. Erradicarlos significaba iniciar una nueva era más estética, en la que no tendríamos que amar al "otro". Sin el "otro" -sin el "malo"-, el mundo sería mejor, más ético y menos violento. Pero esta es la más ignorante de las ideologías, la ideología de la dominación. Ignora no sólo la naturaleza del ser humano, sino la de la propia vida. La vida lleva en sí la mutación, la transformación del igual en diferente. La vida es por naturaleza diversa, mientras que la muerte es homogénea.

La más reciente versión de esta creencia se expresa hoy en el desarrollo de tecnologías de prevención y control del mal. El milenio de la genética y del chip está proponiendo un nuevo ser humano, en el que la selección no natural pueda determinar los seres vivos del futuro. El problema no consiste en la erradicación de los males o del sufrimiento humano, sino en la del propio mal. EL problema es el oculto deseo humano de librarse del "otro", al que identifica siempre como "malo". La creación de una ética para las nuevas conquistas genéticas, que nos garantice "amar a nuestro malo como a nosotros mismos", se vuelve prioritaria en el tercer milenio.

Imaginemos lo que habría ocurrido si nuestros ancestrales primates hubieran dispuesto de la tecnología para evitar al diferente y al "otro". Imaginemos si hubieran podido evitar al Homo Sapiens como al producto de algo identificado en aquella época como una ruptura de los cánones y una posible invitación al "mal".

El mundo de la excelencia y la competencia tiene que rescatar su amor por lo diferente, lo exótico, lo fabricado a mano, lo individualizado, lo no perfecto, la sorpresa, el descontrol y lo imprevisible. El culto a nuestra civilización nos ha alejado de "amar a nuestro malo como parte de nosotros mismos". ¿Cómo podremos tolerar a los otros y amarlos, si no toleramos en nosotros lo que es "otro", lo que está fuera de la nómina y de las expectativas?

No hay identidad sin el otro, no hay bueno sin malo y no hay bien sin mal. Esta es la manera en que el ser humano registra la tensión de la vida. Cualquier tentativa de ingeniería que busque extirpar el "otro malo", corre el riesgo de inventar un "bueno" monstruoso, desagradable, horrendo y destructivo. Seguramente el verbo de esa nueva frase fundadora del futuro ya no sería el mismo. Finalmente, amar es el sentimiento capaz de apreciar lo diferente. Sólo podremos integrar nuestro "malo" a nosotros si podemos procesarlo por medio del sentimiento de amor.

En un mundo solamente bueno no hay espacio para lo humano. Este es el gran desafío de nuestra civilización. Pero, sin duda, implica exigencias difíciles como amar o acoger a nuestro "malo". En nuestra debilidad está nuestra grandeza. Esto es lo que denominamos conciencia humana: una tercera vía entre la ingenuidad animal y la ignorancia de la dominación.

Genoma y Cábala

Con el anuncio del primer borrador del genoma humano, tanto los científicos como los líderes políticos están evocando una metáfora bastante más antigua de lo que seguramente perciben. Si estuviéramos descubriendo las letras con las que Dios forjó la vida, si estuviéramos comenzando a articular palabras y descubrir la realidad como compuesta por un texto, entonces, estaríamos tratando no solamente con misterios del futuro sino, también, del pasado. Hace algunos milenios la tradición mística de los hebreos, más conocida como la Cábala, preconizó que el universo había sido creado a partir de letras. La combinación de esas letras creó todo lo que está diferenciado en nuestro universo hasta nuestros días.

La metáfora de un libro, un manual, que contuviera en sí mismo los planos del proyecto de la Creación, fue el marco bajo el cual el texto bíblico fue reverenciado. Estudiar las frases y sus significados se convirtió en un trabajo constante de los comentaristas, tal como hoy la metáfora habla de la ciencia recogiendo las frases de la naturaleza tanto como sus manifestaciones y afirmaciones. Los comentaristas intentaban comprender los diversos ángulos que permitirían entender las frases. Tal como nuestra ciencia necesitaba analizar los indicios bajo distintas ópticas, tanto de la sociología, la antropología o la psicología, antes de asignar significados "biológicos", los comentaristas buscaron en las alusiones y metáforas una aproximación a la lectura verdadera sin quedarse solamente en lo literal. A los "cabalistas" les cupo el estudio, no tanto de las frases, sino de las palabras y de las letras.

Como un especialista en genética del texto, el cabalista se dedicaba a entender el montaje de las palabras percibiendo la especificidad de las letras que las construían. La tentativa de articular un "genoma" del texto bíblico, "mapeando" todas las letras y ofreciendo a la humanidad este código descifrado, permitiría progresos humanos incalculables. Los tiempos mesiánicos se tornarían posibles a través de esa "llave" que destrabaría la puerta que separa Creador y criatura, colocándolos frente a frente. Pero, como dice el proverbio idish, "el hombre piensa y Dios ríe". Los cabalistas concluyeron su tarea con un descubrimiento impresionante que, por su importancia, deberían conocer nuestros científicos.

Una vez hecho el "mapa", se llega a una profunda comprensión que resulta frustrante. El texto no está escrito solamente con las letras.

Los cabalistas llamaron a eso "fuego blanco" y "fuego negro". El fuego negro habría sido el que escribió el texto compuesto de letras en tinta sobre el pergamino. Entretanto, el fuego blanco escribió todo el contorno de cada letra en blanco. Sin el blanco que circunda las letras en negro, ellas no serían perceptibles, ni siquiera se prestarían a una lectura. En otras palabras, el mapa no está constituido únicamente por lo que está escrito, sino, también, por lo que no está escrito.

El momento es, sin duda alguna, de gran celebración y regocijo. Mucho se logrará con el "mapa" diseñado en nuestra generación. Entretanto, vamos a aguardar los adelantos que vendrán. Ellos nos revelarán tanto los secretos como la oportunidad de reencuentro con una humildad que, a veces, se nos escapa. ¿Por qué cada palabra habrá sido compuesta del modo en que lo fue? ¿Por qué todas las otras infinitas posibilidades fueron omitidas por esta que se hizo manifiesta, creada? Ese principio ordenador de lo que es, delante de todo lo otro que podría haber sido, no es materia superficial. Es la propia "razón" de las palabras que son leídas en la forma en que se leen, y de las frases que se manifiestan en la manera en que lo hacen.

Podemos leer un texto sin conocer su autor. Pero piense, lector, en su autor favorito, en su maestro de escritura. Piense que todos podemos sacarle provecho a la obra y conmovemos con ella. Pero cuando se trata de analizar cierta obra, pregúntese qué nivel de profundidad se puede alcanzar sin conocer la historia del autor, su mundo, y la razón que tuvo para escribir aquello que escribió en lugar de haber optado por otras posibilidades.

El conocimiento verdadero es aquel que produce entendimiento de lo que comprendemos y, también, de aquello que no comprendemos. Vamos a rezar para que ese nuevo mapa "de tierras nunca antes navegadas" nos traiga los beneficios y la humildad de un saber que evalúe y profundice mejor el conocimiento de su ignorancia.

Genoma y la Biblia

Las revelaciones del genoma humano rescatan una sensación infantil. ¿Quién de nosotros no quedó impresionado cuando su primera placa radiográfica le reveló un esqueleto frágil repleto de uniones? Las láminas con ilustraciones de la anatomía humana -venas, músculos y órganos- irán desapareciendo gradualmente de los consultorios médicos, y serán substituidas por plásticas futuristas con estructuras helicoidales, que representarán imágenes más fieles de lo que en realidad somos. Por un lado, nos vemos menos como el producto de válvulas y transistores que como estructuras de chips y bites, además de sentimos redimidos como entidades sofisticadas. Por el otro, nos produce un gran impacto saber que las ratas y cucarachas, que semestralmente aniquilamos por medio de desinsectaciones, son parientes estructurales bastante más próximos de lo que imaginábamos. Mirados a través de las lentes, que nos muestran como en un enredo posmoderno, resultamos todos parecidos. y esto provoca un impacto no sólo existencial sino, también, ideológico.

La estructura de nuestra sociedad es antropocéntrica y el "otro Libro de la Vida" (la Biblia) parece dejar esto bastante claro: "y de todos los cuadrúpedos y aves de los cielos y de todos los animales del campo el hombre no encontró compañera frente a él"; "¡ y dominad sobre el pez del

mar y sobre el ave de los cielos y a todo el animal que se arrastra por la tierra!". El Nuevo Testamento científico parece contradecir esa noción llevando aun más lejos la revolución darwiniana. Si descubrimos por nuestro comportamiento e historia que somos una parte inseparable del mundo animal, entonces, nuestro proyecto estructural es mostrado en la misma forma. ¿Pero, hasta qué punto todo esto nos resulta sorprendente?

¿Acaso el edificio de la NASA al ser examinado con microscopio electrónico no mostrará que está compuesto de silicio y carbono, tal como una choza aborigen está construida de arcilla y hojas? ¿No estaremos enfrentando el hecho de que el mundo vegetal y mineral, en su diversidad espantosa, no es más que la combinación de una centena de diferentes elementos de la tabla periódica cuyas diferencias eléctricas y de masa apenas son de orden cuantitativo? ¿De que el agua blanda y solvente es en su estructura masa/energía muy parecida al hierro duro e insolvente?

Sin embargo, más allá de la manipulación ideológica que intentó imprimirle legitimidad a nuestra conquista de las otras especies y del planeta, hay otro aspecto que ha sido menos destacado. La Biblia destaca un aspecto fundante de nuestra especie, al presentar a Eva y Adán como los padres de toda la humanidad. De negros y blancos, arios y semitas, genios y retardados, atletas campeones y discapacitados. Más aun, se quiso dejar en claro que, estructuralmente, el hombre fue creado del "polvo de la tierra", ese mismo polvo que hoy conocemos bajo la multiplicidad de los genes. Y que es la estructura básica del ser que apareció, hace 600 millones de años, como Eva y Adán, del barro que nos constituye.

El gran desafío no lo constituye el antropocentrismo, al cual la ecología cuestiona ideológicamente desde la plataforma de nuestra supervivencia, sino la banalización de nuestra humanidad. Un desafío mayor para la concepción científica que para la religiosa. Ello debido a que, para la ciencia, el barro y el que se inspiró en lo humano -el que sopló sobre el polvo- son una misma cosa. El desafío estará representado por una ciencia que nos considerará cada vez más como imagen y semejanza al modo de "ratones de laboratorio" posibilitando, de este modo, una visión ética que sólo el tiempo nos podrá mostrar si es más refinada o no que el antropocentrismo.

Toda revelación es mágica y frustrante al mismo tiempo. Así como abre posibilidades, también se enfrenta al misterio. Siempre pensé que el proyecto genoma no sólo mapearía el cuerpo humano sino que inauguraría la discusión científica sobre el "alma". Sobre los principios que rigen y gobiernan el "barro" -que interactúan con el "barro"-, pero que no son el barro. Principios que, cósmicamente, no nos consideran más importantes que la rata o la bacteria, pero que se basan en el hecho de que la bacteria y la rata no conocen su genoma cara a cara. Y que no pueden ver y comprender siquiera las espaldas de la Creación (y cuando veas pasar mi gloria... verás mis espaldas, pero mi rostro no será visto).

El mapeamiento del genoma humano es una conquista biológica semejante a la conquista de la física de Newton. La "relatividad" surgida con cada descubrimiento irá acrecentando y no disminuyendo el misterio. Obviamente seremos más poderosos y muchas "conquistas" serán emprendidas gracias a estos progresos. Finalmente, debemos recordar que conquistar el "jardín" y ser responsable de su cuidado es una propuesta del Génesis.

Creo que cuanto mayor sea el parecido del "barro" humano con el "barro" de cualquier otra especie, más se fortalece la propuesta bíblica. Cuando menos explicaciones requieran las diferencias a cargo de las estructuras; cuando existan más principios e interacciones que rigen las diferencias, más próximos estaremos de la concepción bíblica. Al punto de que, tal vez, un día descubramos que lo que nos hace humanos y no ratas no es el cuerpo, sino la capacidad no únicamente de obedecer sino, principalmente, de transgredir los designios de nuestra naturaleza. Este fue el libre albedrío inaugurado por Eva y Adán como matrices de lo que somos y el que nos permitió el diálogo con la Creación y el Creador. Diferencia, esta, que nos lleva a leer los libros, ya sean los del genoma o los de la Biblia.

Sobre seguridad

La cuestión de la seguridad es una preocupación creciente en las grandes ciudades de nuestro país. Esto llevó a las élites brasileñas a buscar en otros lugares del mundo soluciones eficaces y creativas. El aporte "judío" quedó a cargo de los engendros producidos por la industria israelí y de los servicios ofrecidos por agentes retirados del Mosad. Estos últimos adaptaron su habilidad a la verdadera guerrilla urbana que se nos cruza en las calles y en nuestra vida cotidiana.

Nos olvidamos, entretanto, que existen dos modelos judíos que abordan la cuestión de la seguridad y que hablan legítimamente desde la tradición. Me refiero a las dos estructuras que, en la tradición judía, brindan cobijo y protección: la *suká* y *la jupá.* Una habla metafórica y metafísicamente de la relación del ser humano con Dios *(ben-adam la-makom); l*a segunda de la relación entre los seres humanos *(ben-adam le-javeró).*

La *suká* es una estructura que debe tener paredes definidas aunque su techo debe ser frágil y permitir que, a través de él, se vean las estrellas del cielo y los rayos de sol. *La jupá,* a su vez, no puede tener paredes definidas pero su techo debe ser compacto.

La *suká* (construcción transitoria utilizada en la fiesta de *Sukot)* representa la relación con el Creador y la percepción de que la supervivencia no proviene de estructuras rígidas, sino de una flexibilidad que nada tiene de frágil. Como si contrariamente a la historia de los "Tres chanchitos", la casa que cae con el soplo del lobo es, justamente, la que es rígida. La *suká* permite el pasaje del soplo; se tumba para un lado y para el otro y se endereza nuevamente. El mensaje metafísico de su

techo sólo comienza a ser comprendido con los nuevos avances científicos. Sobre nosotros se extiende una enorme *suká* de aire, una atmósfera que es cobertura y es permeable al mismo tiempo. El Creador hace que sobre todas nuestras cabezas haya un filtro y que sus cualidades de contener y filtrar sean las adecuadas. En caso de filtrar demasiado -por ejemplo, sin ozono-, esa *suká* no es *kasher.* Y, en caso de retener en exceso -por ejemplo, efecto invernadero-, esa *suká* tampoco es *kasher.*

El mensaje es claro: la seguridad proviene del equilibrio que aparenta ser frágil pero que es, en verdad, fértil y viril. El *bunker,* por más profundo que sea, no protege. Su cobertura rígida no es símbolo de protección, sino de desequilibrio y precariedad. La seguridad deriva de la manera por la que definimos nuestras paredes. Si nuestras paredes no incluyen todo lo que deben incluir, entonces la *suká* a la que nos referimos no posee el tamaño mínimo para ser *kasher.* Definir las paredes y lo que estas incluyen está en relación directa con la capacidad del techo de representar un equilibrio apropiado.

La jupá, a su vez, depende de un techo rígido. Ella simboliza una intimidad que, en la esfera del individuo, necesita de una cierta densidad para poder definir y caracterizar. No hay relación humana que soporte la no presencia o la indiferencia del amante, del amigo o del conciudadano. Es preciso un techo para representar los compromisos producidos por el encuentro de un "yo" con un "tú". Entretanto, la seguridad del amor o de la amistad definida por ese techo sólo es posible sin paredes. En la libertad y en la posibilidad de crecimiento del otro, en el libre acceso más allá de ese techo, es donde encontramos la seguridad en términos humanos. Aun la paz entre dos individuos no se hace con un techo, con un acuerdo. Es fundamental que las paredes sean abiertas. Cuantas más paredes, más envidia y más desconfianza. Solamente puede existir un techo rígido y compacto sobre la cabeza cuando es posible la inexistencia de paredes. E techo se vuelve sólido por aquello que él no excluye.

La lección es clara: la seguridad es una relación. Lo que nos preserva en la naturaleza es una relación entre los favores que permiten la vida y la diversidad de aquellos que incluimos como compañeros para compartirlos. El ecosistema y su diversidad mínima representan el perímetro para que el techo de la *suká* pueda damos la seguridad necesaria. Por otro lado, lo que nos preserva en la sociedad, es una relación de *jupá* entre nuestros compromisos y nuestras libertades. El vacío de las paredes laterales es el requisito mínimo para que el techo tenga una solidez que represente seguridad.

Nuestro mundo social es un mundo que depende del colapso de los muros y de menos rejas para poder establecer una gran *jupá* sobre los seres humanos. La dimensión de la supervivencia exige la creación de nuevas fronteras que demarquen con paredes la inclusión de todos los seres y

elementos necesarios para que un techo provea protección y exposición al mismo tiempo. *La jupá* es una lente o una antena, ya que intensifica la experiencia humana y la transmite al Creador. La *suká* es un filtro que permite que la fuerza de la vida nos llegue en la proporción adecuada.

Cualquier otra propuesta puede traer todo menos seguridad.

Windows 1742: Bill Gates y Ba'al Shem Tov

Ein jadash tajat ha-shamesh... no hay nada extraordinariamente nuevo bajo el sol, dice el Eclesiastés, Aquel que sabe. Lo que siempre resulta nuevo son las aplicaciones, la manera por la que aquello que se conoce puede ser colocado al servicio de lo humano y de la humanidad.

Quien reconoce sapiencia en esta afirmación guarda con cariño su *chumesh* (Pentateuco) y su *mishná* (interpretaciones canónicas de la Biblia). En ellos están contenidas las enseñanzas que se reproducen con diferentes aplicaciones en diferentes épocas.

La tradición judía siempre se destacó por el deseo de tratar con los medios de comunicación, medios de los cuales hacía uso para transmitir su cultura y herencia. La Torá fue transmitida gracias al medio más sofisticado de la época, la escritura. Las Escrituras se valían de letras impresas en piedra y papiro. El *hardware,* aun el más rudimentario, fue explorado al máximo a través del concepto de un texto que dice lo que dice y que también dice lo que no dice. Se inauguraba no solamente el texto sino, también, el comentario. Más adelante, en la confección del Talmud, los medios para la transmisión de la tradición incorporarían una fantástica innovación. Disponiendo de *hardware* muy semejantes, el Talmud fue concebido como la primera página interactiva de la historia humana. En una daf (página) se encuentran ventanas para comentaristas de varias generaciones y siglos distintos. Además de las opiniones registradas en los propios tratados, los diversos comentarios alrededor de la página son diálogos entre individuos que vivieron en épocas distintas, que nunca se encontraron en el mundo real, sino en aquel otro virtual creado por el Talmud. Además, la parte inferior y los márgenes de cada hoja traen un cruzamiento de informaciones que posibilita identificar interfaces de un asunto tratado en el Talmud con otras fuentes del propio texto talmúdico o del texto bíblico.

El Talmud representa un trabajo de diseño gráfico extremamente audaz que permite la apertura simultánea de varias "telas" (ventanas) que se sobreponen. El medio permite, así, no únicamente el comentario, sino el comentario del comentario. De este modo, posibilita acompañar el propio proceso mental de descifrar y comentar. La euforia de un estudiante de *yeshivah* que se conecta con el Talmud es semejante a la de quien navega hoy por las redes de Internet. Este puede tener acceso a mentes del pasado, de varias épocas distintas, sin salir de su página. Una mente puede llevar a otra, un asunto a otro... La tela fantástica que se teje se debe no solamente al

contenido del texto, sino a la nueva formación que dio una nueva dimensión al propio texto.

Si esto no es suficiente, los textos de las oraciones de la tradición hebrea fueron imaginados en forma todavía más espectacular. El gran maestro Ba'al Shem Tov hizo un descubrimiento fantástico en lo que dice respecto del medio. 200 anos antes de Bill Gates, el Besht (Ba'al Shem Tov) vislumbró el medio de las "ventanas" *(windows).*

Aun sin disponer del media *(hardware)* que le permitiera contemplar visualmente su idea, el Besht estableció una relación con el texto de las oraciones muy semejante al concepto básico del conocido programa de computación Windows.

En una de sus enseñanzas sobre la liturgia, el Besht toma el versículo bíblico en donde Dios instruye a Noé para la construcción del arca: *Tsoar ta' asé la-tevah* ("Y harás una ventana en tu arca"). *Tsoar* es una palabra que solamente aparece una única vez en toda la Torá. Su significado es el de abertura o ventana, como comúnmente se traduce. La novedad del Besht queda, entretanto, a cargo de la palabra *tevah* (arca). En hebreo antiguo esta misma palabra significa "vocablo".

El Besht realiza, entonces, la siguiente lectura: *Tsoar ta' asé la-tevah* ("Yabrirás ventanas a tus palabras"). Su explicación es que Dios secretamente nos instruía para que aprendiéramos a mirar el texto litúrgico como si por detrás de cada palabra, de cada idea expresada en el texto, pudiéramos abrir nuevas ventanas. Esas ventanas de las que hoy disponemos visualmente a través de telas que se superponen -la principal herramienta gráfica del programa Windows-, fueron imaginadas hace 200 años por el Besht. A quien, seguramente, le gustaría disponer de un *sidur* (libro de oraciones) en el que cada palabra pudiera ser un sitio (punto de red que irradia para todos los otros puntos). De este modo, la *mat'bea tefilah* del texto litúrgico se convertiría en un punto de partida para todos los cantos del universo, es decir un diálogo con el Creador.

No sé si les corresponde a los descendientes del Ba' al Shem Tov acudir a la justicia solicitando una participación en las ganancias de Microsoft. Pero, con certeza, nosotros, herederos de aquella tradición, debemos sentimos orgullosos no sólo de nuestra audacia por la dimensión del contenido, sino, también, por la dimensión de la forma.

Diez mandamientos para ser judío en el siglo XXI

1. Yo soy tu Dios, que te sacó de la casa de la esclavitud y de la dependencia.

Cuidado con el universalismo y el particularismo. Yo soy todo, pero no soy cualquier cosa; Yo soy único, pero eso no significa exclusividad. Tu esclavitud, desde los días de tu infancia, es definir forma y poder.

2. No tendrás otros dioses... No harás imágenes y no te inclinarás ante ellas.

Cuidado con el judaísmo de la superstición y con el judaísmo racional. Huye de la

superstición y de las creencias absurdas, mas preserva la sagrada chispa de la irracionalidad. Esta llama irracional emana de dos fuentes: nuestra ancestralidad y nuestro lenguaje común.

Resiste el consumismo y vive simplemente. Nada llenará tu vacío. El consumo produce imágenes, ilusiones, que te parecerán llenarlo, mas son apenas nuevas máscaras para dioses de madera y piedra. EL vacío es nuestro lugar de encuentro. No preciso de tu benevolencia para el bienestar del prójimo, tu simplicidad hace más por esta causa que tu caridad.

3. No tomarás el nombre de Dios en vano.

Serás pluralista. Creerte dueño de la verdad es un acto de idolatría. La certeza absoluta sin el registro de voces disonantes es la usurpación de mi nombre y de mi cetro. Comprender no es concordar, sino saber que la comprensión es un atributo imprescindible para quien no es perfecto.

4. Recuerda el día del sábado, para mantenerlo sagrado...

Tendrás tiempo para ser judío. No medites o filosofes. Tiempo de ser judío es tiempo de familia -tenga ella el formato que tenga-, tiempo de comunidad y de encuentros, y tiempo de estar con sí mismo. Harás tres cosas que son Shabat: estudia como judío, descansa como judío y aliméntate como judío. Erotiza tu judaísmo, él es un(a) novio(a), un amante en lenguaje más actual. Reencontrarse con él (ella) es el lugar de los lugares, el tiempo de los tiempos.

5. Honra a tu padre y a tu madre...

Serás igualitario. Las divisiones entre hombres y mujeres o, aun, entre heterosexuales y homosexuales se modificaron profundamente en los últimos tiempos. Honra a ambos polos pues tú los tienes dentro de ti. Sean padre o madre, hombre o mujer, afectos heterosexuales u homosexuales. Todo este universo emana de esa matriz madre/padre que, debido a la dificultad en honrar, disimulamos con la inversión padre/madre.

6. No matarás...

No serás un elegido. El origen de todo asesinato está en la menor valía del otro. Podemos volvemos cómplices del asesinato si invocamos para nosotros el lugar de víctima a ser inmolada. No debemos tentar al Caín que anida en el ser humano sin siquiera sorprendemos de que un hermano mate. Sé diferente sin tener que ser el único diferente.

7. No cometerás adulterio.

No harás *teshuvá* (modificaciones drásticas de comportamiento). El Talmud descalifica las conversiones de aquellos que presentan cambios bruscos de comportamiento. Eso vale para el propio judaísmo. Ese tipo de conducta oculta compromisos que no fueron anulados, disimulando un involucramiento total e irrestricto con la nueva forma de ser. Pueden ser necesarios nuevos casamientos, pero requieren procedimientos, demandan *guitin* (divorcios). Cuidado con las respuestas, ellas tientan como el adúltero. *Ahavat Israel* (el amor a Israel) se expresa al engendrar

una generación de *hozrei be-She'ella* (aquellos que retornan más por las preguntas que por las respuestas).

8. No robarás...

Permitirás voto al pasado y no veto. No podemos robar del pasado pues lo que posee es irrevocable. No podemos robar del futuro pues no posee nada. El único apto para el robo es el presente. Tanto la autoridad del pasado como las demandas del futuro tienen derecho al voto. Darles el poder de veto, es robar del presente lo que le es más fundamental: ser el determinante del camino. La legitimidad mayor de la *Halajá* -de la interpretación de la ley- proviene del criterio de si es o no producto del presente.

9. No levantarás falso juramento contra tu vecino.

No tendrás dudas del judaísmo de otro judío. Judío es todo aquel que, siendo o queriendo ser judío, se somete a los criterios de una comunidad judía dada para poder integrarse a ella. Cuando Maimónides codificó *hakolle-fi min 'hag ha-medina* -"seguimos siempre la costumbre local"-, se proponía tratar con la diversidad litúrgica y de costumbres de un judaísmo sin un poder centralizado ni una excesiva normatividad. La confianza es esencial en estructuras no jerárquicas.

10. No codiciarás la casa, la mujer, o cualquier pertenencia de tu vecino.

Nuestro sufrimiento no nos da derecho a nada. Lo que el judío codicia de su vecino es reconocimiento y aceptación. Espera esto como una consideración al sufrimiento vivido en el pasado. Pero el sufrimiento sólo impone deberes, y no derechos. No deben esperarse compensaciones ni confundir el sufrimiento con una parte de nuestros méritos. La sensación de que tenemos libro de quejas y lista de culpables, además de reducir nuestra creatividad, priva de soberanía al presente otorgándole al pasado una autoridad desmedida que, muchas veces, se manifiesta en vetos.